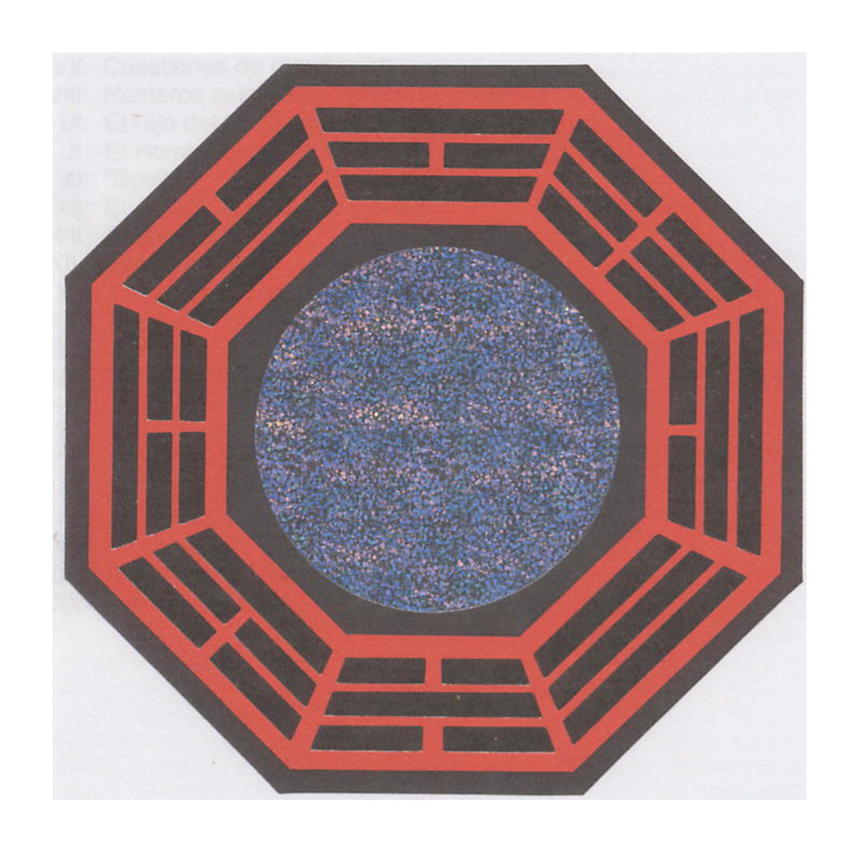
SOBRE TAOÍSMO



RENÉ GUÉNON

NOTA: NO EXISTE NINGÚN LIBRO DE RENÉ GUÉNON CON ESTE TÍTULO. EL PRESENTE ES UNA COMPILACIÓN DE DIVERSOS ESCRITOS REFERENTES AL TAOÍSMO

ÍNDICE

TAOÍSMO Y CONFUCIANISMO*

Los pueblos antiguos, en su mayoría, casi no se preocuparon de establecer una cronología rigurosa para su historia; incluso algunos no utilizaron más que números simbólicos, al menos para las épocas más remotas, que no se podrían tomar por fechas en el sentido ordinario y literal de esta palabra sin cometer un grave error. Los chinos constituyen a este respecto una excepción bastante notable: son quizás el único pueblo que se esforzó constantemente, desde el origen mismo de su tradición, en fechar sus anales por medio de observaciones astronómicas precisas que comprendían la descripción del estado del cielo en el momento que se produjeron los acontecimientos cuyo recuerdo se conservó. Se puede pues, en lo que concierne a China y a su antigua historia, ser más preciso que en muchos otros casos; y se sabe así que el origen de la tradición que puede llamarse propiamente china remonta a unos 3700 años antes de la era cristiana. Por una coincidencia bastante curiosa, esta misma época es también el comienzo de la era hebrea; pero para esta última, sería difícil decir con qué acontecimiento se relaciona este punto de partida. Tal origen, por muy alejado que pueda parecer cuando se compara con el de la civilización grecorromana y con las fechas de la Antigüedad llamada "clásica", es sin embargo, a decir verdad, todavía bastante reciente; ¿cuál era, antes de esta época, el estado de la raza amarilla que habitaba entonces probablemente ciertas regiones del Asia central? Es imposible precisarlo por falta de datos suficientemente explícitos; parece que esta raza atravesó un período de oscurecimiento de una duración indeterminada y que fue sacada de este sueño en un momento que también estuvo marcado por cambios importantes para otras partes de la humanidad. Puede ser pues, e incluso es lo único que se afirma bastante claramente, que lo que aparece como un comienzo no fue verdaderamente más que el despertar de una tradición muy anterior que, por otro lado, debió cambiar de forma para adaptarse a condiciones nuevas. Sea como fuere, la historia de China o de lo que hoy se llama así, no comienza propiamente más que con Fo-Hi que es considerado como su primer emperador; y hay que añadir enseguida que este nombre de Fo-Hi al que se liga todo el conjunto de los conocimientos que constituyen la esencia misma de la tradición china, sirve en realidad para designar todo un período que se extiende a lo largo de varios siglos.

Fo-Hi, para fijar los principios de la tradición, utilizó símbolos lineales lo más simples y, al mismo tiempo, lo más sintéticos posibles: la línea continua y la línea discontinua, signos respectivos del *yang* y del *yin,* es decir, de los dos principios activo y pasivo que, procediendo de una especie de polarización de la suprema Unidad metafísica, dan origen a toda la manifestación universal. De las combinaciones de estos dos signos, en todas sus disposiciones posibles, se forman los ocho *kua* o "trigramas" que han sido siempre los símbolos fundamentales de la tradición extremo oriental. Se dice que, "antes de trazar los trigramas, Fo-Hi miró al Cielo, luego bajó los ojos hacia la Tierra, observó sus particularidades y consideró los caracteres del cuerpo humano y de todas las cosas exteriores"[1]. Este texto es particularmente interesante por cuanto contiene la expresión formal de la Gran Tríada: el Cielo y la Tierra o los dos principios complementarios de los que se forman todos los seres y el hombre, que, participando de uno y otro por su naturaleza es el término medio de la Tríada, el mediador entre el Cielo y la Tierra. Es conveniente precisar que se trata aquí del "Hombre Verdadero", es decir del que, habiendo llegado al pleno desarrollo de sus facultades superiores, "puede ayudar al Cielo y a la Tierra al mantenimiento y transformación de los seres y, por eso mismo, constituir un tercer poder entre el Cielo y la Tierra"[2]. Se dice también que Fo-Hi vio salir del río a un dragón que unía en él las fuerzas del Cielo y de la Tierra y que portaba los trigramas

---

* Publicado en *Le Voile d´Isis*, agosto-septiembre de 1932, p. 485-508. Retomado en *Aperçus sur l´Ésoterisme islamique et le Taoïsme.*

[1] *Livre des Rites de Cheu.*

[2] *Chung-yung, XXII.*

inscritos en su espalda, y eso no es más que otra manera de expresar simbólicamente lo mismo.

Toda la tradición estuvo pues, al principio, contenida esencialmente y como en ciernes en los trigramas, símbolos maravillosamente aptos para servir de soporte a posibilidades indefinidas: no faltaba más que sacar de ahí todos los desarrollos necesarios ya fuese en el dominio del puro conocimiento metafísico ya fuese en el de sus aplicaciones diversas en el orden cósmico y en el orden humano. Para eso Fo-Hi escribió tres libros, entre los cuales sólo el último, llamado *Yi-King* o "Libro de las Mutaciones", ha llegado hasta nosotros; y el texto de este libro es todavía tan sintético que puede entenderse en sentidos múltiples, por lo demás perfectamente concordantes entre sí, según se atenga uno estrictamente a los principios o quiera aplicarlos a tal o cual orden determinado. Así, además del sentido metafísico, hay una multitud de aplicaciones contingentes de importancia desigual que constituyen sendas ciencias tradicionales: aplicaciones lógica, matemática, astronómica, fisiológica, social y así sucesivamente; hay incluso una aplicación adivinatoria que, además, está considerada como una de las inferiores y cuya práctica está abandonada a los juglares errantes. Además, éste es un carácter común a las doctrinas tradicionales: el contener en sí mismas desde el origen, las posibilidades de todos los desarrollos concebibles, incluso los de una indefinida variedad de ciencias de las que el Occidente moderno no tiene la menor idea, y de todas las adaptaciones que podrán ser necesarias por las circunstancias ulteriores. No hay por qué extrañarse de que las enseñanzas encerradas en el *Yi-King* y que el propio Fo-Hi declaraba haber sacado de un pasado muy lejano y muy difícil de determinar, se hayan convertido a su vez en la base común de dos doctrinas en las que la Tradición China ha continuado hasta nuestros días y que, sin embargo, en razón de los dominios totalmente diferentes a los que corresponden pueden parecer a primera vista no tener ningún punto de contacto: el Taoísmo y el Confucianismo.

¿Cuáles son las circunstancias que al cabo de unos tres mil años hicieron necesaria una readaptación de la doctrina tradicional, es decir, un cambio que se apoyaba no en el fondo que permanece siempre rigurosamente idéntico a sí mismo sino en las formas en las que esta doctrina se incorporó de algún modo? Ese es todavía un punto que sin duda sería difícil de dilucidar completamente pues estas cosas, en China como también en otras partes, son de las que casi no dejan huellas en la historia escrita, en la que los resultados exteriores son mucho más aparentes que las causas profundas. En todo caso, lo que parece cierto es que la doctrina tal y como había sido formulada en la época de Fo-Hi, había dejado de comprenderse generalmente en todo lo que tiene de más esencial; y, sin duda, las aplicaciones que se habían hecho antaño, principalmente desde el punto de vista social, ya no correspondían tampoco a las condiciones de existencia de la raza que había debido modificarse muy notablemente durante el intervalo.

Era por entonces el siglo VI antes de la era cristiana; y hay que observar que en este siglo se produjeron cambios considerables en casi todos los pueblos, de modo que lo que ocurrió entonces en China parece que deba relacionarse con una causa, quizá difícil de definir, cuya acción afectó a toda la humanidad terrestre. Lo que es singular es que el siglo VI puede considerarse, de un modo muy general, como el principio de un período propiamente "histórico": cuando queremos remontarnos más, es imposible establecer una cronología ni siquiera aproximada, salvo en algunos casos excepcionales como lo es precisamente el de China; a partir de esta época, por el contrario, las fechas de los acontecimientos son conocidas en todas partes con una exactitud bastante grande; sin duda hay aquí un hecho que merecería alguna reflexión. Los cambios que se produjeron entonces presentaron, por lo demás, caracteres diferentes según los países: en la India, se vio nacer el Budismo, es decir, una rebelión contra el espíritu tradicional que llegaba a la negación de toda autoridad, a una verdadera anarquía en el orden intelectual y en el orden social; en China, por el contrario, fue estrictamente en la línea de la tradición en la que se constituyeron simultáneamente las dos formas doctrinales nuevas a las que se da los nombres de Taoísmo y Confucianismo.

Los fundadores de estas doctrinas, Lao-Tsé y Kong-Tsé al que los occidentales llamaron Confucio, fueron pues contemporáneos y la historia nos dice que se encontraron un día. "¿has descubierto el *Tao?"*, preguntó Lao-Tsé. "Lo he buscado veintisiete años,

respondió Kong-Tsé, y no lo he encontrado". Sobre esto, Lao-Tsé se limitó a dar a su interlocutor estos pocos consejos: "El sabio ama la oscuridad; no se entrega al primero que llega, estudia el tiempo y las circunstancias. Si el momento es propicio, habla; si no, se calla. El que posee un tesoro no lo enseña a todo el mundo; así, el que es verdaderamente sabio no revela la sabiduría a todo el mundo. He aquí cuanto tengo que decirte: aprovéchalo." Kong-Tsé, volviendo de esta entrevista, decía: "He visto a Lao-Tsé; se parece al dragón. En cuanto al dragón, ignoro como puede ser llevado por los vientos y las nubes y elevarse hasta el cielo".

Esta anécdota, relatada por el historiador Sse-Ma-Tsien, define perfectamente las posiciones respectivas de ambas doctrinas, deberíamos decir más bien de ambas ramas de doctrina, en las que iba a encontrarse dividida en lo sucesivo la tradición extremo-oriental: una, que implica esencialmente la metafísica pura a la que se agregan todas las ciencias tradicionales que tienen un alcance propiamente especulativo o, mejor dicho, "cognoscitivo"; la otra, confinada al dominio práctico y manteniéndose exclusivamente en el terreno de las aplicaciones sociales. El propio Kong-Tsé reconocía que no había "nacido al Conocimiento", es decir, que no había alcanzado el conocimiento por excelencia que es el del orden metafísico y suprarracional; conocía los símbolos tradicionales pero no había penetrado su sentido más profundo. Por eso su obra debía limitarse a un dominio especial y contingente, el solo que era de su competencia; pero al menos, se guardaba mucho de negar lo que le superaba. En eso, sus discípulos -más o menos alejados- no siempre le imitaron y algunos, por un defecto que está muy difundido entre los "especialistas" de todo tipo, manifestaron a veces un estrecho exclusivismo que les atrajo, por parte de los grandes comentaristas taoístas del siglo IV antes de la era cristiana, Lie-Tsé y sobre todo Chuang-Tsé, algunas réplicas de una ironía mordaz. Las discusiones y disputas que se produjeron así en ciertas épocas no deben, sin embargo, hacer considerar al Taoísmo y al Confucianismo como dos escuelas rivales, lo que no fueron nunca y que no pueden ser ya que cada una tiene su dominio propio y nítidamente distinto. No hay pues, en su coexistencia, más que algo perfectamente normal y regular y, en ciertos aspectos, su distinción corresponde bastante exactamente a lo que es, en otras civilizaciones, la de la autoridad espiritual y el poder temporal.

Ya hemos dicho, por otra parte, que ambas doctrinas tienen una raíz común, que es la tradición anterior; Kong-Tsé, como tampoco Lao-Tsé, no tuvo nunca la intención de exponer concepciones que no fueran más que las suyas propias y que, por eso mismo, se habrían encontrado desprovistas de toda autoridad y de todo alcance real. "Soy, decía Kong-Tsé, un hombre que ha amado a los antiguos y que ha hecho todos sus esfuerzos para adquirir sus conocimientos[3]", y esta actitud, que es lo contrario al individualismo de los occidentales modernos y de sus pretensiones de "originalidad" a toda costa, es la única compatible con la constitución de una civilización tradicional. La palabra "readaptación" que empleábamos anteriormente es, pues, verdaderamente la que aquí conviene y las instituciones sociales que resultaron de ella están dotadas de una notable estabilidad ya que se conservan desde hace veinticinco siglos y han sobrevivido a todos los períodos de desórdenes que ha atravesado China hasta hoy. No queremos extendernos aquí sobre estas instituciones, que además son bastante conocidas a grandes rasgos; solamente recordaremos que su característica esencial es la de tomar por base la familia y la de extenderse de ahí a la raza, que es el conjunto de familias ligadas a un mismo tronco original; uno de los caracteres propios de la civilización china es, en efecto, el basarse en la idea de la raza y de la solidaridad que une a sus miembros entre sí, mientras que las demás civilizaciones, que comprenden generalmente hombres pertenecientes a razas diversas o mal determinadas, se apoyan en unos principios de unidad completamente diferentes de éste.

De ordinario, en Occidente, cuando se habla de China y sus doctrinas se piensa más o menos exclusivamente en el Confucianismo lo que, por otra parte, no quiere decir que se interprete siempre de un modo correcto; a veces se pretende hacer de él una especie de "positivismo" oriental mientras que es completamente distinto en realidad; en primer

[3] *Luin-Yu*, VII.

lugar, en razón de su carácter tradicional y también porque es, como hemos dicho, una aplicación de principios superiores mientras que, por el contrario, el positivismo implica la negación de tales principios. En cuanto al Taoísmo, es generalmente silenciado y muchos parecen ignorar hasta su existencia o al menos parecen creer que desapareció hace mucho tiempo y que ya sólo presenta un interés simplemente histórico o arqueológico; más adelante veremos las razones de este error.

Lao-Tsé no escribió más que un solo tratado sumamente conciso, por lo demás, el *Tao-Te-King* o "Libro de la Vía y de la Rectitud"; todos los demás textos taoístas son o comentarios de este libro fundamental o redacciones más o menos tardías de ciertas enseñanzas complementarias que primero habían sido puramente orales. El *Tao,* que se traduce literalmente por "Vía" y que dio su nombre a la doctrina misma, es el Principio supremo, considerado estrictamente desde el punto de vista metafísico: es a la vez el origen y el fin de todos los seres, como lo indica muy claramente el carácter ideográfico que lo representa. El *Te,* que preferimos traducir por "Rectitud" más que por "Virtud", como se hace a veces, y eso a fin de que no parezca que se le da una acepción "moral" que no está en el espíritu del Taoísmo en modo alguno, el *Te,* decíamos, es lo que podríamos llamar una "especificación" del *Tao* con relación a un ser determinado, como el ser humano por ejemplo: es la dirección que éste ser debe seguir para que su existencia, en el estado en el que se encuentra ahora, sea conforme a la Vía o, en otros términos, en conformidad con el Principio. Lao-Tsé se sitúa pues, primeramente, en el orden universal y luego desciende a una aplicación; pero esta aplicación, aunque teniendo como objeto propiamente el caso del hombre, no está hecha en modo alguno desde un punto de vista social o moral; lo que se considera aquí, es siempre y exclusivamente la relación con el Principio supremo y así, en realidad, no salimos del dominio metafísico.

Asimismo, no es a la acción exterior a la que el Taoísmo concede importancia; la considera, en resumidas cuentas, como indiferente en sí misma y enseña expresamente la doctrina del "no-actuar", cuyo verdadero significado los occidentales, en general, tienen dificultad en comprender, aunque puedan ser ayudados en ello por la teoría aristotélica del "motor inmóvil" cuyo sentido es el mismo en el fondo pero cuyas consecuencias no parecen haberse esforzado nunca en desarrollar. El "no-actuar" no es la inercia, es, por el contrario, la plenitud de la actividad pero es una actividad trascendente y completamente interior, no-manifestada, en unión con el Principio, luego más allá de todas las distinciones y de todas las apariencias que el vulgo toma sin razón por la realidad misma mientras que son sólo un reflejo más o menos lejano de ésta. Por otro lado, hay que observar que el mismo Confucianismo cuyo punto de vista es, sin embargo, el de la acción, no habla menos del "invariable medio", es decir, del estado de equilibrio perfecto apartado de las incesantes vicisitudes del mundo exterior; pero, para él, quizás no haya aquí más que la expresión de un ideal puramente teórico y no puede captar a lo sumo, en su dominio contingente, más que una simple imagen de algo completamente distinto, de una realización plenamente efectiva de este estado trascendente. Colocado en el centro de la rueda cósmica, el sabio perfecto la mueve de un modo invisible, por su simple presencia, sin participar en su movimiento y sin tener que preocuparse de ejercer ninguna acción; su despego absoluto le hace dueño de todas las cosas porque ya nada puede afectarlo. "ha alcanzado la impasibilidad perfecta; al serle la vida y la muerte indiferentes por igual, el hundimiento del universo no le causaría ninguna emoción. De tanto escrutar ha llegado a la verdad inmutable, el conocimiento del Principio universal único. Deja evolucionar a los seres según sus destinos y él se mantiene en el centro inmóvil de todos los destinos. El signo exterior de este estado interior es la imperturbabilidad; no la del valiente que arremete solo, por amor a la gloria, contra un ejército formado en orden de batalla; sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra y a todos los seres, vive en un cuerpo del que no depende, no hace ningún caso de las imágenes que sus sentidos le proporcionan y lo conoce todo por conocimiento global en su unidad inmóvil. Este espíritu, absolutamente independiente, es señor de los hombres; si deseara convocarlos a todos juntos, acudirían todos el día fijado; pero no quiere hacerse servir[4]". "Si un sabio verdadero debiera, muy a

---

[4] *Chuang-tsé,* V.

su pesar, ocuparse del Imperio, manteniéndose en el "no-actuar", emplearía los ratos libres de su no intervención para dar rienda suelta a sus propensiones naturales. El Imperio sacaría provecho por haber sido puesto en manos de este hombre. Sin poner en funcionamiento sus órganos, sin usar sus sentidos corporales, sentado inmóvil, lo vería todo con su ojo trascendente; absorto en la contemplación, lo conmovería todo como hace el trueno; el cielo físico se adaptaría dócilmente a los movimientos de su Espíritu. Todos los seres seguirían el impulso de su no-intervención, como el polvo sigue al viento. ¿Por qué se empeñaría este hombre en manejar el Imperio, mientras que basta el dejar ir[5]?".

Hemos insistido especialmente sobre esta doctrina del "no-actuar"; además de que es, en efecto, uno de los aspectos más importantes y más característicos del Taoísmo, hay en ello razones más especiales que la continuación hará entender mejor. Pero se plantea una cuestión: ¿cómo se puede llegar al estado que se ha descrito como el del sabio perfecto? Aquí, como en todas las doctrinas análogas que se encuentran en otras civilizaciones, la respuesta es muy precisa: se llega a él, por el conocimiento exclusivamente; pero este conocimiento, aquel mismo que Kong-Tsé confesaba no haber obtenido, es de un orden completamente distinto al del conocimiento ordinario o "profano", no tiene ninguna relación con el saber exterior de los "letrados" ni, con mayor motivo, con la ciencia tal como la comprenden los modernos occidentales. No se trata aquí de una incompatibilidad, aunque la ciencia ordinaria, por los límites que establece y por los hábitos mentales que hace adoptar, pueda ser a menudo un obstáculo para la adquisición del verdadero conocimiento; pero cualquiera que lo posea debe forzosamente considerar como despreciables las especulaciones relativas y contingentes en las que se complacen la mayoría de los hombres, los análisis y las investigaciones de detalle en las que se enredan y las múltiples divergencias de opiniones que son su consecuencia inevitable. "Los filósofos se pierden en sus especulaciones, los sofistas en sus distinciones, los investigadores en sus investigaciones. Todos estos hombres están cautivos en los límites del espacio, cegados por los seres particulares[6]". El sabio, por el contrario, ha superado todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores; en el punto central en el que se mantiene, ha desaparecido toda oposición y se ha resuelto en un perfecto equilibrio." "En el estado primordial, estas oposiciones no existían. Todas se derivan de la diversificación de los seres y de sus contactos causados por el giro universal. Cesarían si la diversidad y el movimiento cesaran. Dejan de entrada de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada. Este ser ya no entra en conflicto con otro ser, porque está establecido en el infinito y eclipsado en lo indefinido. Ha llegado y se mantiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro en el que no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por mantenimiento de su espíritu vital, por reunión de todas sus capacidades, se ha unido al principio de todas sus generaciones. Al ser completa su naturaleza, al estar intacto su espíritu vital, ningún ser podría hacer mella en él[7]".

Por todo ello, y no por una especie de escepticismo que excluye evidentemente el grado de conocimiento al que ha llegado, el sabio se mantiene fuera de todas las discusiones que agitan al común de los hombres; en efecto, para él, todas las opiniones contrarias no tienen igualmente ningún valor porque, por el mismo hecho de su oposición, son todas relativas por igual. "Su punto de vista es un punto de vista donde esto y aquello, sí o no, aparecen todavía no distinguidos. Ese punto es el eje de la norma, es el centro inmóvil de una circunferencia sobre cuyo contorno dan vueltas todas las contingencias, las distinciones y las individualidades; desde ahí, no se ve más que un infinito que no es ni eso ni aquello, ni sí ni no. Verlo todo en la unidad primordial todavía no diferenciada o de una distancia tal que todo se refunda en uno: he aquí la verdadera inteligencia... No nos ocupemos en distinguir, sino que veámoslo todo en la unidad de la norma. No discutamos para vencer, sino que empleemos con el prójimo el procedimiento del criador de monos.

---

[5] *Chuang-tsé*, XI.

[6] *Chuang-tsé,* XXIV.

[7] *Idem*, XIX.

Este hombre dijo a los monos a los que criaba: "Os daré tres taros por la mañana y cuatro por la noche." Todos los monos estuvieron descontentos. "Entonces, dijo, os daré cuatro taros por la mañana y tres por la noche." Todos los monos estuvieron contentos. Con la ventaja de haberlos contentado, este hombre no les dio, en definitiva, por día, más que los siete taros que les había destinado al principio. Así hace el sabio; dice sí o no, para el bien de la paz y permanece tranquilo en el centro de la rueda universal, indiferente al sentido en el que gira[8]".

No hay apenas necesidad de decir que el estado del sabio perfecto, con todo lo que implica y sobre lo que no podemos insistir aquí, no puede alcanzarse de repente y que, incluso, grados inferiores a ése y que son como otros tantos estadios preliminares no son accesibles más que a costa de esfuerzos de los que muy pocos hombres son capaces. Los métodos empleados con este fin por el Taoísmo son, por otra parte, particularmente difíciles de seguir y la ayuda que dan es mucho más reducida que la que se puede encontrar en la enseñanza tradicional de otras civilizaciones, de la India por ejemplo; de todos modos, son poco más o menos impracticables por hombres que pertenezcan a razas distintas a la que están adaptadas más particularmente. Por lo demás, incluso en China, el Taoísmo no ha tenido nunca una difusión muy amplia y nunca lo ha pretendido, habiéndose abstenido siempre de cualquier propaganda; esta reserva se le impone por su naturaleza misma; es una doctrina muy cerrada y esencialmente 'iniciática" que como tal sólo está destinada a una minoría y que no podría proponerse a todos indistintamente pues no todos están capacitados para comprenderla ni sobre todo para "realizarla". Se dice que Lao-Tsé sólo confió su enseñanza a dos discípulos y que ellos mismos formaron a otros diez; después de haber escrito el *Tao-te-king* desapareció en dirección al Oeste; sin duda se retiró en algún refugio casi inaccesible del Tíbet o del Himalaya y, dice el historiador Sse-Ma-Tsien, "no se sabe ni dónde ni cómo acabó sus días."

La doctrina que es común a todos, la que todos, en la medida de sus medios, deben estudiar y poner en práctica es el Confucianismo que, al abarcar todo lo que concierne a las relaciones sociales, es enteramente suficiente para las necesidades de la vida ordinaria. Sin embargo, ya que el Taoísmo representa el conocimiento *principial* del que deriva todo el resto, el Confucianismo, en realidad, no es de algún modo más que una aplicación en un orden contingente y le está subordinado de derecho por su naturaleza misma; pero eso es algo de lo que la masa no tiene que preocuparse, que incluso puede no sospechar puesto que sólo la aplicación práctica entra en su horizonte intelectual; y, en la masa de la que hablamos, sin duda hay que incluir a la gran mayoría de los propios "eruditos" confucianistas. Esta separación de hecho entre el Taoísmo y el Confucianismo, entre la doctrina interior y la doctrina exterior constituye, aparte de toda cuestión de forma, una de las más notables diferencias que existen entre la civilización de China y la de la India; en esta última no hay más que un cuerpo de doctrina único, el Brahmanismo, que comprende a la vez el principio y todas sus aplicaciones y, de los grados inferiores a los más elevados, no hay, por decirlo así, ninguna solución de continuidad. Esta diferencia obedece, en gran parte, a la de las condiciones mentales de ambos pueblos; sin embargo, es muy probable que la continuidad que se ha mantenido en la India, y sin duda sólo en la India, haya existido también en otro tiempo en China, desde la época de Fo-Hi hasta la de Lao-Tsé y Kong-Tsé.

Se ve ahora por qué motivo el Taoísmo es tan poco conocido por los occidentales: no aparece al exterior como el Confucianismo, cuya acción se manifiesta visiblemente en todas las circunstancias de la vida social; es el patrimonio exclusivo de una minoría, quizás más limitada en número hoy de lo que ha sido nunca y que en modo alguno trata de comunicar al exterior la doctrina de la que es depositaria; por último, su punto de vista mismo, su modo de expresión y sus métodos de enseñanza son lo más ajeno que hay al espíritu occidental moderno. Algunos, aunque conociendo la existencia del Taoísmo y dándose cuenta que esta tradición está todavía viva, se imaginan sin embargo que, en razón de su carácter cerrado, su influencia sobre el conjunto de la civilización china es prácticamente desdeñable, si no es completamente nula; eso es también un grave error y

[8] *Idem, II.*

ahora nos queda por explicar, en la medida que es posible hacerlo aquí, lo que ocurre realmente a este respecto.

Si queremos remitirnos a los textos que hemos citado anteriormente acerca del "no-actuar", se podrá comprender sin demasiada dificultad, al menos en principio si no en las modalidades de aplicación, cuál debe ser el papel del Taoísmo, papel de dirección invisible que domina los acontecimientos en lugar de tomar parte directa en ellos, y que, no siendo claramente aparente en los movimientos exteriores, sólo por ello es más profundamente eficaz. El Taoísmo desempeña, como hemos dicho, la función del "motor inmóvil": no trata de meterse en la acción e incluso se desinteresa de ella enteramente en tanto en cuanto no ve en la acción más que una simple modificación momentánea y transitoria, un elemento ínfimo de la "corriente de las formas", y un punto de la circunferencia de la "rueda cósmica"; pero, por otro lado, es como el eje alrededor del cual gira esta rueda, la norma sobre la que se determina su movimiento, precisamente porque no participa en este movimiento y sin que ni siquiera tenga que intervenir en él expresamente. Todo lo que es arrastrado en las revoluciones de la rueda cambia y pasa; sólo permanece lo que, estando unido al Principio, se mantiene invariablemente en el centro, inmutable como el mismo Principio; y el centro, al que nada puede afectar en su unidad indiferenciada, es el punto de partida de la multitud indefinida de las modificaciones que constituyen la manifestación universal.

Hay que añadir seguidamente que lo que acabamos de decir, que concierne esencialmente al estado y la función del sabio perfecto, puesto que es éste solamente quien ha alcanzado efectivamente el centro, no se aplica rigurosamente más que al grado supremo de la jerarquía taoísta; los demás grados son como intermedios entre el centro y el mundo exterior, y, así como los radios de la circunferencia parten de su meollo y se unen con la circunferencia, aseguran, sin discontinuidad alguna, la transmisión de la influencia que dimana del punto invariable en el que reside la "actividad no-actuante". El término de "influencia", que no el de "acción", es verdaderamente el que conviene aquí; también podría decirse si se quiere, que se trata de una "acción de presencia"; e incluso los grados inferiores, aun estando muy alejados de la plenitud del "no-actuar", participan, sin embargo, todavía de ello, en cierto modo. Por lo demás, los modos de comunicación de esta influencia escapan necesariamente a los que no ven más que el exterior de las cosas; serían tan poco inteligibles para el espíritu occidental, y por las mismas razones, como los métodos que permiten la adhesión a los diversos grados de una jerarquía. Por eso sería perfectamente inútil insistir sobre lo que se llaman los "templos sin puertas", los "colegios en los que no se enseña" o sobre lo que puede ser la constitución de organizaciones que no tienen ninguno de los caracteres de una "sociedad" en el sentido europeo de esta palabra, que no tienen forma exterior definida, que a veces ni siquiera tienen nombre y que, sin embargo, crean entre sus miembros el vínculo más efectivo y más indisoluble que pueda existir; todo eso no podría representar nada para la imaginación occidental, al no proporcionarle aquí lo que le es familiar, ningún término de comparación.

Al nivel más exterior, existen sin duda organizaciones que, estando comprometidas en el dominio de la acción, parecen más fácilmente comprensibles, aunque también sean secretas de un modo muy distinto a todas las asociaciones occidentales que tienen alguna pretensión más o menos justificada de poseer este carácter. Estas organizaciones no tienen, en general, más que una existencia temporal; constituidas con vistas a un fin especial, desaparecen sin dejar huellas en cuanto su misión está cumplida; no son más que simples derivaciones de otras organizaciones más profundas y más permanentes de las que reciben su dirección real incluso cuando sus jefes aparentes son ajenos por completo a la jerarquía taoísta. Algunas de ellas, que desempeñaron un papel considerable en un pasado más o menos lejano, dejaron en el espíritu del pueblo recuerdos que se expresan en forma legendaria: así, hemos oído contar que en otro tiempo los maestros de tal asociación secreta cogían un puñado de alfileres y lo echaban al suelo y que de esos alfileres nacían otros tantos soldados completamente armados. Es exactamente la historia de Cadmo sembrando los dientes del dragón; y estas historias,

que el vulgo comete el error de tomar sólo al pie de la letra, tienen, bajo su apariencia ingenua, un valor simbólico muy real.

Por otra parte, puede ocurrir, en muchos casos, que las asociaciones de que se trata o al menos las más exteriores, sean opuestas e incluso estén en lucha unas con otras; algunos observadores superficiales no dejarían de hacer por este hecho una objeción contra lo que acabamos de decir y concluir que en tales condiciones la unidad de dirección no puede existir. Solamente que ellos olvidarían una cosa: la dirección en cuestión está más allá de la oposición que constatan y no en el dominio en que se afirma esta oposición y para el cual sólo ella es válida. Si tuviéramos que responder a tales contradictores, nos limitaríamos a recordarles la enseñanza taoísta sobre la equivalencia del "sí" y el "no" en la indistinción primordial y, en cuanto a la puesta en práctica de esta enseñanza, les remitiríamos simplemente al apólogo del criador de monos.

Pensamos que hemos dicho lo bastante para hacer comprender que la influencia del Taoísmo puede ser sumamente importante, aun manteniéndose invisible y oculta; no es sólo en China donde existen cosas de este tipo, pero allí parecen ser de una práctica más constante que en cualquier otra parte. Se comprenderá también que los que tienen algún conocimiento del papel de esta organización tradicional deben desconfiar de las apariencias y mostrarse muy reservados en la apreciación de acontecimientos como los que se desarrollan actualmente en el Extremo Oriente, y que se juzgan demasiado a menudo por asimilación con lo que ocurre en el mundo occidental, lo que les hace aparecer con un aspecto completamente falso. La civilización china ha atravesado muchas otras crisis en el pasado y finalmente ha recobrado el equilibrio; en suma, nada indica hasta ahora que la crisis actual sea mucho más grave que las precedentes e incluso, admitiendo que lo sea, eso no sería una razón para suponer que deba forzosamente alcanzar lo que hay de más profundo y de más esencial en la tradición de la raza y que un pequeñísimo número de hombres, por lo demás, puede bastar para conservar intacto en los períodos de desorden pues las cosas de este orden no se basan en la fuerza bruta de la multitud. El Confucianismo, que no representa más que el lado exterior de la tradición, puede incluso desaparecer si las condiciones sociales llegan a cambiar hasta el punto de exigir la constitución de una forma completamente nueva; pero el Taoísmo está más allá de esas contingencias. Que no se olvide que el sabio, según las enseñanzas taoístas que hemos expuesto, "permanece tranquilo en el centro de la rueda cósmica", cualesquiera que puedan ser las circunstancias y que ni siquiera "el hundimiento del universo le causaría ninguna emoción."

EL CENTRO DEL MUNDO EN LAS DOCTRINAS EXTREMO-ORIENTALES*

Hemos ya tenido, en el curso de nuestros estudios precedentes, la ocasión de hacer alusión, a propósito de los símbolos del Centro, a las doctrinas tradicionales del Extremo Oriente, y más especialmente al Taoísmo, que es su parte propiamente metafísica, mientras que el Confucianismo, mucho más generalmente conocido, concierne únicamente a las aplicaciones de orden social[1]. Esta división de la doctrina en dos ramas claramente separadas, una interior, reservada a una élite bastante restringida, y otra exterior, común a todos sin distinción, es uno de los rasgos característicos de la civilización china, al menos desde el siglo VI antes de la era cristiana, época en la cual, de una readaptación a condiciones nuevas de la tradición anterior, nacieron a la vez esas dos formas doctrinales que se designan ordinariamente con los nombres de Taoísmo y de Confucianismo. Incluso en el Confucianismo, la idea del Centro desempeña una función que está lejos de ser desdeñable: en efecto, se hace referencia frecuentemente al Invariable Medio (*chung-yung*), que es el lugar del equilibrio perfecto, y, al mismo tiempo, el punto donde se refleja directamente la Actividad del Cielo; hay que destacar además que no es precisamente del Centro universal de lo que se trata en tal caso, al estar el punto de vista del Confucianismo limitado a un orden contingente; este "Invariable Medio" es propiamente el punto de encuentro del Eje del Mundo (según cuya dirección se ejerce la "Actividad del Cielo") con el dominio de las posibilidades humanas; en otros términos, es solamente el centro del estado humano, que no es sino una imagen reflejada del Centro universal. Este centro del dominio humano, en suma, no es otra cosa que el Paraíso terrestre, o el estado que a éste corresponde, lo que se puede denominar el "estado edénico"; y la tradición extremo-oriental otorga precisamente una importancia considerable al estado primordial, otra designación equivalente. Por otro lado, este mismo término, en cierto aspecto, puede ser considerado como identificado virtualmente o efectivamente según los casos, al Centro del Mundo, entendido en el sentido universal; pero esto exige una transposición que sobrepasa el punto de vista del Confucianismo.

Para el Taoísmo, al contrario, en razón de su carácter puramente metafísico, es del Centro universal de lo que se trata en todo momento; también es a esta doctrina a la que vamos ahora a referirnos de manera casi exclusiva.

Uno de los símbolos más frecuentemente empleados por el Taoísmo, tanto como por muchas otras doctrinas tradicionales, es el de la rueda cósmica, cuyo movimiento es la figura del cambio continuo al cual están sometidas todas las cosas manifestadas[2]. La circunferencia gira alrededor de su centro único que no participa en esta rotación, sino que permanece fijo e inmutable, símbolo de la inmutabilidad absoluta del Principio, el equilibrio del cual, tal como lo considera el Confucianismo, es su reflejo en el orden de la manifestación. Este centro es el equivalente del motor inmóvil de Aristóteles; él dirige todas las cosas por su actividad no-actuante (*wei wu-wei*), que, bien que no manifestado, o más bien porque no manifestado, es en realidad la plenitud de la actividad, puesto que es la del Principio de la cual son derivadas todas las actividades particulares. Es lo que Lao-Tsé expresa en estos términos: El Principio es siempre no actuante, y sin embargo, todo es hecho por él[3].

---

* Publicado en *Regnabit,* mayo de 1927. Recopilado en *Écrits pour Regnabit.* Nota del Traductor.

1 Véase " El *Omphalos*, símbolo del Centro", junio de 1926.

2 Véase "La idea del Centro en las tradiciones antiguas", mayo de 1926. La figura octogonal de los ocho *kua* o trigramas de Fo-hi, que es uno de los símbolos fundamentales de la tradición extremo-oriental, equivale en ciertos aspectos a la rueda de ocho radios, así como al loto de ocho pétalos.

3 *Tao-te-king,* capítulo XXXVII.

El sabio perfecto, según la doctrina taoísta, es aquel que ha arribado al punto central y que allí permanece en unión indisoluble con el Principio, participando de su inmutabilidad e imitando su actividad no-actuante. Aquel que ha llegado al máximo de vacío, dice Lao-Tsé, será fijado sólidamente en el reposo... Retornar a su raíz (es decir, al Principio, a la vez origen primero y último de todos los seres[4], es entrar en el estado de reposo[5]. Aquello de que aquí se trata es el despego completo respecto a todas las cosas manifestadas, transitorias y contingentes, despego por el cual el ser escapa a las vicisitudes de la corriente de las formas, a la alternancia de los estados de vida y de muerte, de condensación y de disipación (Aristóteles, en un sentido semejante, dice generación y corrupción), pasando de la circunferencia de la rueda cósmica a su centro, que es designado él mismo como el vacío, (lo no-manifestado) que une los radios y con ellos hace una rueda[6]. La paz en el vacío, dice Lie-Tseu, es un estado indefinible, no se toma ni se da; se llega a establecerse en él[7]. A aquel que permanece en lo no manifestado, todos los seres se le manifiestan... Unido al Principio, está en armonía, por él, con todos los seres. Unido al Principio, conoce todo por las razones generales superiores, y no usa ya, por lo tanto, de sus diversos sentidos, para conocer en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inaprehensible, indefinible, indeterminable. Sólo el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta, puede alcanzarlo en la contemplación profunda[8]. Se ve aquí la diferencia que separa el conocimiento trascendente del sabio del saber ordinario o profano; y la última frase debe muy naturalmente recordar esta palabra del Evangelio: Quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él[9]. Por lo demás, las alusiones a esta simplicidad, considerada como característica del estado primordial, no son raras en el Taoísmo; e igualmente, en las doctrinas hindúes, el estado de infancia (en sánscrito *bâlya*), entendido en el sentido espiritual, es considerado como una condición previa para la adquisición del conocimiento por excelencia.

Emplazado en el centro de la rueda cósmica, el sabio perfecto la mueve invisiblemente[10], por su sola presencia, y sin tener que preocuparse de ejercer una acción cualquiera; su despego absoluto le vuelve dueño de todas las cosas, porque no puede ya ser afectado por nada. Él ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son igualmente indiferentes, el hundimiento del Universo no le causaría ninguna emoción. A fuerza de escrutar, ha llegado a la verdad inmutable, el conocimiento del Principio universal único; él deja evolucionar a los seres según sus destinos, y se mantiene en el centro inmóvil de todos los destinos[11]... El signo exterior de este estado interior, es la

---

[4] La palabra *Tao*, literalmente Vía, que designa al Principio (y se recordará aquí que Cristo ha dicho: Yo soy la Vía) es representada por un carácter ideográfico que reúne los signos de la cabeza y de los pies, lo que equivale al símbolo del alfa y la omega.

[5] *Tao-te-king,* capítulo XVI.

[6] *Tao-te-king,* capítulo XI. - Cf. "El *Omphalos*, símbolo del Centro", junio de 1926,

[7] *Lie-Tséu*, cap. I.-Citamos los textos de Lie-Tseu y de Chuang Tsé según la traducción del R. P. Léon Wieger, S. J.

[8] *Lie-Tséu*, cap. IV.

[9] *San Lucas*, XVIII, 17. -Cf. también *San Mateo*, XI, 25: "Mientras que habéis ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las habéis revelado a los simples y a los pequeños".

[10] La misma idea es expresada por otra parte, en la tradición hindú, por el término *Chakravartî*, literalmente, aquel que hace girar la rueda. Véase también lo que al respecto hemos dicho anteriormente sobre la esvástica como "signo del Polo" ("La idea del Centro en las tradiciones antiguas", mayo de 1926, páginas 482-485).

[11] Según el comentario tradicional de Chuang-Tsé sobre el *Yi King*, la palabra *destino* designa la verdadera razón de ser de las cosas; el centro de todos los destinos, es pues el Principio en tanto que todos los seres tienen en él su razón suficiente.

imperturbabilidad; no la del bravo que se arroja solo, por amor de la gloria, sobre un ejército preparado a la batalla; sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra, a todos los seres[12], habita en un cuerpo al cual no se atiene, no hace ningún caso de las imágenes que sus sentidos le proporcionan, conoce todo por conocimiento global en su unidad inmóvil. Este espíritu absolutamente independiente es dueño de los hombres; si le place convocarlos en masa, en el día fijado todos acudirían; pero él no quiere hacerse servir[13]. La independencia de aquel que, desprendido de todas las cosas contingentes, ha llegado al conocimiento de la verdad inmutable, es igualmente afirmada en el Evangelio: Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres[14]; y se podría también, por otra parte, hacer una comparación entre lo que precede y esta otra palabra evangélica: Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo el resto se os dará por añadidura[15].

En el punto central, todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores son sobrepasadas; todas las oposiciones han desaparecido y son resueltas en un perfecto equilibrio. En el estado primordial, esas oposiciones no existían. Todas son derivadas de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ella), y de sus contactos causados por el giro universal. Ellas cesarían si la diversidad y el movimiento cesaran. Ellas cesan de golpe de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada[16]. Este ser no entra ya en conflicto con ningún ser, porque está establecido en lo infinito, borrado en lo indefinido. Él ha llegado y se mantiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, él se ha unido al principio de todas las génesis. Estando entera su naturaleza, estando intacto su espíritu vital, ningún ser podría herirle[17]. El punto neutro donde todos los contrastes y todas las antinomias se resuelven en la unidad primera, es el lugar central que ciertas escuelas de esoterismo musulmán llaman estación divina (*maqâmul-ilahi*), y que ellas representan como la intersección de las ramas de la cruz, según un simbolismo al cual hemos ya hecho algunas alusiones[18].

Ese punto central y primordial es igualmente idéntico al Santo Palacio o Palacio interior de la Kábala hebrea, que está en el centro de las seis direcciones del espacio, las cuales, por otro lado, forman también una cruz de tres dimensiones[19]. En sí mismo, ese punto no está situado, pues es absolutamente independiente del espacio, que no es más que el resultado de su expansión o de su desarrollo indefinido en todos los sentidos, y que, por

---

[12] El Principio o el Centro, en efecto, es antes de toda distinción y comprendida la del cielo y la tierra, que representa la primera dualidad.

[13] *Chuang-Tsé*, cap. V.

[14] *San Juan*, VIII, 32.

[15] *San Mateo*, VI, 33; *San Lucas*, XII, 31. Hay que recordar aquí la estrecha relación existente entre la idea de Justicia y las de equilibrio y armonía (“La idea del Centro en las tradiciones antiguas”, mayo de 1926, página 481).

[16] Esta reducción del “yo distinto” es lo mismo que el vacío del que antes se ha tratado; además es manifiesto según el simbolismo de la rueda, que el “movimiento de un ser es tanto más reducido cuanto más próximo está ese ser al centro.

[17] La última frase se relaciona aún con las condiciones del “estado primordial”: es la inmortalidad del hombre antes de la caída recobrada por aquel que retornado al “Centro del Mundo”, se alimenta en el “Arbol de Vida”.

[18] "La idea del Centro en las tradiciones antiguas”, mayo de 1926, página 481; ″Corazón y Cerebro", enero de 1927, pág. 157.

[19] Véase "El Corazón del Mundo en la Kábala hebrea", julio-agosto de 1926.

consiguiente, procede enteramente de él: Transportémonos en espíritu, fuera de este mundo de las dimensiones y de las localizaciones, y no habrá ya lugar para querer situar el Principio[20].

Pero, estando realizado el espacio, el punto primordial, aunque permaneciendo siempre esencialmente no localizado, se hace el centro de este espacio (es decir, transponiendo ese simbolismo, el centro de toda la manifestación universal); de él parten las seis direcciones (que, oponiéndose dos a dos, representan todos los contrarios), y también a él retornan, por el movimiento alternativo de expansión y de contracción que constituye las dos fases complementarias de toda manifestación[21]. La segunda de esas fases, el movimiento de retorno al origen, que marca la vía seguida por el sabio para llegar a la unión con el Principio: concentración de su naturaleza, la reunión de todas sus potencias, en el texto que citábamos hace un momento, lo indica tan claramente como es posible; y la simplicidad de la que ya se ha tratado corresponde a la unidad sin dimensiones del punto primordial. El hombre absolutamente simple ablanda por esta simplicidad a todos los seres... de modo que nada se opone a él en las seis direcciones del espacio, nada le es hostil, el fuego y el agua no lo hieren[22]. En efecto, él se mantiene en el centro, del cual las seis direcciones han surgido por irradiación, y de donde ellas vienen, en el movimiento de retorno, a neutralizarse dos a dos, de suerte que, en ese punto único, su triple oposición cesa enteramente, y que nada de lo que de ahí resulta o se localiza, puede alcanzar al ser que permanece en la unidad inmutable. Éste, no oponiéndose a nada, nada podría oponerse a él, pues la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos en presencia, y que, consecuentemente, es incompatible con la unidad *principial*; y la hostilidad, que no es más que una consecuencia o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir con respecto a un ser que está fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que son el tipo de los contrarios en el mundo elemental, no pueden herirle, pues, a decir verdad, no existen incluso ya para él en tanto que contrarios, habiendo retornado, equilibrándose y neutralizándose el uno al otro por la reunión de sus cualidades complementarias, en la indiferenciación del éter primordial.

Para aquel que se mantiene en el centro, todo está unificado, pues él ve todas las cosas en la unidad del Principio; todos los puntos de vista particulares (o, si se quiere, particularistas) y analíticos, que no están fundados más que sobre distinciones contingentes, y de los cuales nacen todas las divergencias de las opiniones individuales, han desaparecido para él reabsorbidos en la síntesis total del conocimiento trascendente, adecuada a la verdad una e inmutable. Su punto de vista, es un punto de vista donde esto y eso, sí y no, aparecen aún no distinguidos. Este punto es el pivote de la norma; es el centro inmóvil de una circunferencia sobre el contorno de la cual ruedan todas las contingencias, las distinciones y las individualidades; desde donde no se ve más que un infinito, que no es ni esto ni aquello, ni sí ni no. Ver todo en la unidad primordial aún no diferenciada, o con una distancia tal que todo se funde en uno, he ahí la verdadera inteligencia"[23]; El pivote de la norma, es lo que casi todas las tradiciones llaman el Polo[24], es decir, el punto fijo alrededor del cual se cumplen las revoluciones del mundo, según la norma o la ley que rige toda manifestación, y que no es ella misma más que la

---

[20] *Chuang-Tsé,* capítulo XXII.

[21] Véase "La idea del Centro en las tradiciones antiguas", mayo de 1926, página 485.

[22] *Lie-tseu,* cap. II.

[23] *Chuang- Tsé*, cap. 11.

[24] La Gran Unidad *(Tai-i)* es representada como residiendo en la estrella polar, que es llamada *Tien-ki,* es decir, literalmente hecha de cielo.

manifestación directa del centro, la expresión de la ”Voluntad del Cielo” en el orden cósmico”[25].

Se observará que hay ahí, formulada de una manera particularmente explícita en el último texto que acabamos de citar, una imagen mucho más justa que aquella de la que se ha servido Pascal cuando ha hablado de una esfera cuyo centro está por todas partes y su circunferencia en ninguna. A primera vista, se podría casi creer que las dos imágenes son comparables, pero, en realidad, son exactamente inversas una de la otra. Pascal, en efecto, se ha dejado aquí arrastrar por su imaginación de geómetra, que le ha impulsado a invertir las verdaderas relaciones, tal como deben considerarse desde el punto de vista metafísico. Es el centro el que propiamente no está en ningún lugar de la manifestación, siendo absolutamente trascendente con relación a ésta, aun siendo interior a todas las cosas. Está más allá de todo lo que puede ser alcanzado por los sentidos y por las facultades que proceden del orden sensible. El Principio no puede ser alcanzado ni por la vista ni por el oído.... el Principio no puede ser entendido; lo que se entiende, no es él; ... El Principio no pudiendo ser imaginado, no puede ser descrito[26]. Todo lo que puede ser visto, entendido, imaginado, enunciado o descrito, pertenece necesariamente a la manifestación; es pues en realidad la circunferencia la que está por todas partes, puesto que todos los lugares del espacio, o, más generalmente, todas las cosas manifestadas (no siendo el espacio aquí más que un símbolo de la manifestación universal), todas las contingencias, las distinciones y las individualidades, no son más que elementos de la corriente de las formas, puntos de la circunferencia de la rueda cósmica.

Nos hemos limitado a reproducir y a explicar algunos textos escogidos entre muchos otros del mismo género, y tomados sobre todo de los grandes comentadores taoístas del siglo IV antes de nuestra era, Lie-Tsé y Chuang-Tsé. El orientalista G. Pauthier que, sin haber penetrado hasta el sentido profundo de las doctrinas tradicionales, había al menos entrevisto más cosas que muchos de los que han venido después, llamaba al Taoísmo un Cristianismo primitivo; no era ello sin razón, y las consideraciones que hemos expuesto ayudarán quizás a comprenderlo. Se podrá, especialmente, reconocer que existe una concordancia de las más llamativas entre el Vacío del sabio que, manteniéndose en el Centro del mundo, unido al Principio, allí permanece en la paz, sustraído a todas las vicisitudes el mundo exterior, y la idea del “hábitat espiritual” en el Corazón de Cristo, de la cual ya se ha hablado aquí en diversas ocasiones[27]. Tal es todavía una prueba de la armonía de las tradiciones antiguas con el Cristianismo, armonía que, para nosotros encuentra precisamente su fuente y su explicación en el Centro del Mundo, queremos decir en el Paraíso terrestre: como los cuatro ríos han surgido de la fuente única que está al pie del Árbol de Vida, así todas las grandes corrientes tradicionales son derivadas de la Revelación primitiva.

---

[25] La Rectitud, (*Te*), cuyo nombre evoca la idea del “Eje del Mundo”, es en la doctrina de Lao-Tsé lo que se podría llamar una especificación de la Vía (*Tao*) con relación a un ser o a un estado de existencia determinado: es la dirección que este ser debe seguir para que su existencia sea según la Vía; o, en otros términos, en conformidad con el Principio (dirección tomada en el sentido ascendente, mientras que en el sentido descendente esta misma dirección es la de la Actividad del Cielo. Esto puede compararse con lo que antes hemos indicado con respecto al significado simbólico de la orientación ritual.

[26] *Chuang- Tsé*, cap. XXII. Véase el *post scriptum* de nuestro artículo de marzo de 1927, páginas 350-351.

[27] A propósito de esta cuestión, hemos todavía tomado nota últimamente de una referencia interesante: en las *Revelaciones del Amor divino a Juliana de Norwich, reclusa del siglo XIV,* de las cuales una traducción francesa acaba de publicarse por Dom G. Meunier, la décima revelación muestra toda la porción del género humano que será salvada, emplazada en el divino Corazón traspasado por la lanza.

EL SÍMBOLO EXTREMO ORIENTAL DEL *YIN-YANG;* EQUIVALENCIA METAFÍSICA ENTRE EL NACIMIENTO Y LA MUERTE*

Para volver a la determinación de nuestra figura, en resumidas cuentas sólo hemos de considerar particularmente dos cosas: por una parte, el eje vertical, y por otra, el plano horizontal de coordenadas. Sabemos que un plano horizontal representa un estado del ser, del que cada modalidad corresponde a una espira plana que hemos confundido con una circunferencia; por otro lado, los extremos de dicha espira, en realidad no se encuentran en el plano de la curva, sino en dos planos inmediatamente contiguos, ya que esta misma curva, considerada en el sistema cilíndrico vertical, es "una espira, una función de hélice, cuyo paso es infinitesimal". Por ello, dado que vivimos, actuamos y razonamos por medio de contingencias, podemos e, incluso, debemos considerar el gráfico de la evolución individual[1] como una superficie (plana). Y, en realidad, ella posee todos sus atributos y cualidades, y no difiere de la superficie que se podría considerar del Absoluto[2]. Así, en nuestro plano (o grado de existencia), el "*circulus vital* es una verdad inmediata, y este círculo es la representación del "ciclo individual humano"[3].

El *yin-yang*, que en el simbolismo tradicional de Extremo Oriente representa el "círculo del destino individual", es efectivamente un círculo por las razones precedentes. "Es un círculo representativo de una evolución individual o especifica[4] y sólo participa en el cilindro cíclico universal por medio de dos dimensiones. Al no tener espesor, carece de opacidad, se representa diáfano y transparente, es decir, que los gráficos de las evoluciones anteriores y posteriores a su momento[5] se ven y se imprimen en la mirada a través de él"[6]. Pero, por supuesto, "no se debe olvidar que si bien el *yin-yang*, tomado aparte, puede considerarse como un círculo, dentro de la sucesión de las modificaciones

* Capítulo XXII de *Le Symbolisme de la Croix,* París, 1931.

[1] Ya sea para una modalidad particular o, incluso, para la individualidad integral si se la considera aisladamente en el ser, cuando se considera un solo estado, la representación debe ser plana. Recordemos otra vez, para evitar todo malentendido, que la palabra "evolución" para nosotros sólo puede significar el desarrollo de un determinado conjunto de posibilidades.

[2] Es decir, considerando al ser en su totalidad.

[3] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pág. 128.

[4] En efecto, la especie no es un principio trascendente respecto a los individuos que forman parte de ella; pertenece al orden de las existencias individuales y no va más allá; por lo tanto, se encuentra en el mismo nivel dentro de la Existencia universal, y podemos decir que la participación en la especie se realiza en el sentido horizontal; tal vez algún día dediquemos un estudio especial al tema de las condiciones de la especie.

[5] Dichas evoluciones corresponden al desarrollo de otros estados, repartidos de esta manera con relación al estado humano; recordemos que, metafísicamente, sólo se habla de "anterioridad" o de "posterioridad" más que en un sentido de encadenamiento causal y puramente lógico, que no excluye la simultaneidad de todas las cosas en el "eterno presente".

[6] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pág. 129. Esta figura se encuentra dividida en dos partes, una oscura y otra clara, que respectivamente corresponden a dichas evoluciones anteriores y posteriores, ya que los estados de que se trata pueden considerarse simbólicamente, en comparación con el estado humano, unos oscuros y los otros luminosos; asimismo, la parte oscura es el lado del *yin* y la clara el lado del *yang*, conforme al significado original de ambos términos. Por otra, parte, ya que el *yang* y el *yin* corresponden a los principios masculino y femenino, desde otro punto de vista y tal como hemos indicado antes, esta figura representa al "Andrógino" primordial en el que ambas partes ya están diferenciadas pero no separadas. Finalmente, en tanto que representativa de las revoluciones cíclicas, cuyas fases están ligadas al predominio alternativo del *yin* y del *yang*, esta figura también está relacionada con el símbolo de la svástica, y con el de la doble espiral a la que hemos aludido anteriormente; pero entrar en estas consideraciones nos alejaría de nuestro propósito.

individuales[7] es un elemento de la hélice: toda modificación individual es esencialmente un vórtice de tres dimensiones[8]; sólo hay un estadio humano y nunca se vuelve a pasar por el camino que ya se ha recorrido"[9].

Los dos extremos de la espira de hélice de avance infinitesimal son, tal y hemos dicho, dos puntos inmediatamente contiguos situados encima de una generatriz del cilindro, paralela al eje vertical (y que además se encuentra situada en uno de los planos de coordenadas). Ambos puntos no pertenecen realmente a la individualidad o, dicho de manera más general, al estado del ser representado por el plano horizontal que se está considerando. "La entrada en el *yin-yang* y la salida del *yin-yang* no están a la disposición del individuo, ya que, aunque pertenecen al *yin-yang*, ambos puntos pertenecen a la espira asentada en la superficie lateral (vertical) del cilindro y están sometidos a la atracción de la «Voluntad del Cielo». Efectivamente, en realidad, el hombre no es libre con respecto a su nacimiento y su muerte. En cuanto a su nacimiento, no es libre de aceptarlo ni de rechazarlo ni del momento en que se produce. Y en cuanto a su muerte, tampoco la puede eludir; así como no puede, en justa analogía, ser libre de elegir el momento de su muerte. En todo caso, no están en su mano ninguna de las condiciones de ambos actos: el nacimiento le lanza irremediablemente al círculo de una existencia que no ha pedido ni elegido; la muerte le saca de este círculo y le lanza irremediablemente a otro, prescrito y previsto por la «Voluntad del Cielo», sin que nada pueda modificarlo[10]. Así, el hombre terrestre es esclavo en cuanto a su nacimiento y su muerte se refiere, es decir, con relación a los dos actos más importantes de su vida individual, los únicos que resumen en definitiva su especial evolución respecto al Infinito"[11].

Ha de quedar muy claro que "los fenómenos muerte y nacimiento, considerados en sí mismos y fuera de los ciclos, son exactamente iguales"[12]; incluso se puede decir que, en realidad, se trata de, un mismo y único fenómeno observado desde dos caras opuestas, desde el punto de vista de uno u otro de dos ciclos consecutivos entre los cuales interviene. Por otra parte esto se ve inmediatamente en nuestra representación geométrica, ya que el final de un ciclo cualquiera siempre coincide necesariamente con el comienzo de otro; sólo empleamos los términos "nacimiento" y "muerte" en su acepción general para designar los pasos entre los ciclos, sea cual sea su extensión y ya se trate de mundos o de individuos. Ambos fenómenos "se acompañan y complementan mutuamente: el nacimiento humano es consecuencia inmediata de una muerte (a otro estado); la muerte humana es la causa inmediata de un nacimiento (también dentro de otro estado). Una de estas circunstancias nunca se produce sin la otra. Al no existir el

---

7 Consideradas en tanto que se corresponden (en sucesión lógica) dentro de los diferentes estados del ser, los cuales deben observarse como simultáneos para que las diferentes espiras de la hélice puedan compararse entre sí.

8 Es un elemento del vórtice esférico universal del que antes hemos tratado; siempre existe analogía, y, en cierta forma, "proporcionalidad" (sin que por ello deban tener una medida común) entre el todo y cada uno de sus elementos, incluso infinitesimales.

9 Matgioi, *La Voie Métaphysique*, págs. 131-132 (nota). Esto también excluye formalmente la posibilidad de la "reencarnación". A este respecto, también podemos indicar, desde el punto de vista de la representación geométrica, que una recta sólo puede cruzar un plano por un solo punto; en particular, esto es lo que ocurre con el eje vertical con relación a cada uno de los planos horizontales.

10 Es así, porque el individuo como tal sólo es un ser contingente, ya que no está en sí mismo su razón suficiente, por esto el transcurso de su existencia, si se lo considera sin tener en cuenta la variación en sentido vertical, aparece como el "ciclo de la necesidad".

11 Matgioi, *La Voie Métaphysique*, págs. 132-133. "Pero, entre su nacimiento y su muerte, el individuo es libre, tanto en lo que se refiere a la emisión como al sentido de sus actos terrestres; dentro del *circulus vital* de la especie y del individuo, la atracción de la «Voluntad del Cielo», no se deja notar".

12 Ibid., págs. 138-139 (nota).

tiempo en este caso, podemos afirmar que entre el valor intrínseco del fenómeno nacimiento y el valor intrínseco del fenómeno muerte existe una identidad metafísica. En cuanto a su valor relativo, y a causa de la inmediatez de sus consecuencias, la muerte que se encuentra al extremo de un ciclo cualquiera es superior al nacimiento en este mismo ciclo, en todo lo que valga la atracción de la «Voluntad del Cielo» sobre dicho ciclo, o sea, matemáticamente, en lo que valga el avance de la hélice evolutiva"[13].

---

[13] Ibid., p. 137. -Sobre la equivalencia metafísica entre nacimiento y muerte, ver también *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. VIII y XVII, 3ª ed.

SIGNIFICADO DEL EJE VERTICAL; LA INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD DEL CIELO[*]

De lo que se acaba de decir resulta que el avance de la hélice, elemento debido al cual los extremos de un ciclo individual, sea el que sea, escapan al propio dominio de la individualidad, es la medida de la "fuerza atractiva de la Divinidad"[1]. Por lo tanto, la influencia de la "Voluntad del Cielo" en el desarrollo del ser se mide paralelamente al eje vertical; evidentemente, ello implica que se consideren simultáneamente una pluralidad de estados, que constituyen otros tantos ciclos integrales de existencia (espirales horizontales); dicha influencia trascendente no se deja sentir en el interior de un mismo estado tomado de forma aislada.

El eje vertical representa entonces el lugar metafísico de la manifestación de la "Voluntad del Cielo" y atraviesa cada plano horizontal por su centro, es decir, por el punto donde se realiza el equilibrio en el que reside precisamente dicha manifestación, o, dicho en otras palabras, la armonización completa de todos los elementos constitutivos del estado del ser correspondiente. Tal y como antes dijimos, es esto lo que hay que entender por el "Invariable Medio" (*Chung-yung),* donde se refleja, en cada estado del ser (ya que el equilibrio es una imagen de la Unidad *principial* dentro de lo manifestado), la "Actividad del Cielo", la cual, en sí misma, es no actuante y no manifestada aunque se deba concebir como capaz de actuar y manifestarse, sin que ello pueda afectarla o modificarla de ninguna manera, e incluso, a decir verdad, como capaz de toda acción y de toda manifestación, precisamente porque esta más allá de todas las acciones y manifestaciones particulares. En consecuencia, podemos decir que, dentro de la representación de un ser, el eje vertical es el símbolo de la "Vía personal"[2], que conduce a la Perfección y que es una especificación de la "Vía universal", a la que antes representábamos por medio de una figura esferoidal indefinida y no cerrada; con el mismo simbolismo geométrico, esta especificación se obtiene, de acuerdo con lo que hemos dicho, por la determinación de una dirección particular dentro de la extensión: el eje vertical[3].

Acabamos de hablar de la Perfección, y a este respecto es necesaria una breve explicación: cuando dicho término se emplea de esta manera, debe entenderse en su sentido absoluto y total. En nuestra actual condición (de seres que pertenecen al estado individual humano), para pensar en él debemos volver este concepto inteligible en modo distintivo; se trataría de la "perfección activa" (*Khien*) o posibilidad de la voluntad en la Perfección y, naturalmente, de omnipotencia, lo cual es idéntico a lo que se designa como "Actividad del Cielo". Pero, para poder hablar de ello, por otra parte, es necesario sensibilizar dicho concepto (ya que el lenguaje, como toda expresión exterior, es de orden sensible); en este caso se trata de la "perfección pasiva" (*Khuen)*, posibilidad de acción como motivo y como fin, *Khien* es la voluntad capaz de manifestarse y *Khuen* es el objeto de dicha manifestación; pero, por otra parte, desde el momento en que se dice "perfección activa" o "perfección pasiva" ya no se habla de Perfección en sentido absoluto, puesto que hay una distinción y una determinación, o sea, una limitación. También podemos añadir que *Khien* es la facultad actuante (sería más exacto decir "influyente"), que corresponde al "Cielo" (*Tien*), y que *Khuen* es la facultad plástica, que corresponde a la "Tierra" (*Ti);* encontramos en la Perfección algo análogo, pero más universal, a lo que designábamos en el Ser como "esencia" y "substancia"[4]. En todo caso, sea cual sea el principio por el

[*] Capítulo XXIII de *Le Symbolisme de la Croix.*

[1] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pág. 95.

[2] Recordemos que la "personalidad" para nosotros es el principio trascendente y permanente del ser, mientras que la "individualidad" no es más que una manifestación transitoria y contingente de la primera.

[3] Esto acaba de precisar lo que ya dijimos a propósito de las relaciones la "Vía"(*Tao*) y la "Rectitud" (*Te).*

[4] Ver también *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. IV. -En los *Kua* de Fo-hi, *Khien* se representa por tres trazos enteros y *Khuen* por tres trazos partidos; ya hemos visto que el trazo

que se los determine, se ha de saber que *Khien* y *Khuen* sólo existen metafísicamente desde nuestro punto de vista de seres manifestados, de la misma manera que no es en sí mismo como el Ser se polariza en "esencia" y "substancia", sino tan sólo con relación a nosotros y en tanto que nosotros lo observamos a partir de la manifestación universal de la que es el principio y a la que nosotros pertenecemos.

Si volvemos a la representación geométrica, vemos que el eje vertical se determina como expresión de la "Voluntad del Cielo" en el desarrollo del ser, lo cual determina a la vez la dirección de los planos horizontales, que representan los diferentes estados, y la correspondencia horizontal y vertical entre ellos, lo cual establece su jerarquización. A causa de esta correspondencia, los puntos límite entre dichos estados están determinados como extremos de las modalidades particulares; el plano vertical que los contiene es uno de los planos de coordenadas, así como el perpendicular a él que contiene al eje; estos dos planos verticales trazan en cada plano horizontal una cruz de dos dimensiones, cuyo centro se encuentra dentro del "Invariable Medio". Sólo queda indeterminado un elemento: el de la posición del plano horizontal particular que corresponderá al tercer plano de coordenadas; a este plano corresponde, en el ser total, un estado determinado, cuya determinación permitirá trazar la cruz simbólica de tres dimensiones, es decir, realiza la totalización misma del ser.

Hay algo que nos queda por destacar antes de ir más adelante; se trata de que la distancia vertical que separa los extremos de un ciclo evolutivo cualquiera es constante, lo cual equivale a decir que, sea cual sea el ciclo que se considere, la "fuerza atractiva de la Divinidad" siempre actúa con la misma intensidad; y así es efectivamente respecto al Infinito: esto es lo que expresa la ley de la armonía universal, que exige la proporcionalidad en cierta manera matemática entre todas las variaciones. Sin embargo, es cierto que, en apariencia, podría no ser así si nos situásemos desde un punto de vista especializado y si sólo considerásemos el recorrido de un ciclo determinado que se quisiera comparar con los demás bajo el punto de vista considerado; se tendría que poder evaluar, en el caso preciso en que nos hubiéramos situado (admitiendo que es posible situarse en él de manera efectiva, lo cual, en todo caso, está fuera del punto de vista de la metafísica pura), el valor del paso de la hélice; pero "no conocemos el valor esencial de éste elemento geométrico, ya que en la actualidad no tenemos consciencia de los estados cíclicos por donde pasamos y no podemos, por lo tanto, medir la altura metafísica que hoy nos separa de aquel de donde salimos"[5]. Así pues, no disponemos de ningún medio directo para apreciar la medida de la acción de la "Voluntad del Cielo"; "sólo la podríamos conocer por analogía (gracias a la ley de armonía), si, en nuestro estado actual, con consciencia de nuestro estado precedente, pudiésemos determinar la cantidad metafísica adquirida[6] y, en consecuencia, medir la fuerza ascensional. No decimos que esto sea imposible, ya que se puede comprender; pero no se encuentra entre las facultades de la humanidad actual"[7].

Notemos de paso, y sólo para indicar la concordancia existente entre todas las tradiciones, como hacemos cada vez que la ocasión se presenta, que, según lo que

---

entero es el símbolo del *yang* o principio activo y que el trazo partido es el símbolo del *yin* o principio pasivo.

[5] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, págs. 137-138 /(nota).

[6] Entendamos que el término "cantidad", justificado por el empleo del simbolismo matemático; sólo se toma en un sentido puramente analógico; lo mismo ocurre con la palabra "fuerza" y con todas aquellas que evocan imágenes sacadas del mundo sensible.

[7] *Ibidem*, p. 96. En esta última cita hemos introducido algunas modificaciones, pero sin alterar su sentido, para aplicar a cada ser lo que se decía sobre el Universo en su conjunto. "El hombre no tiene poder sobre su propia vida, ya que la ley que rige la vida y la muerte, sus propias mutaciones, se le escapa; entonces ¿qué puede saber de la ley que rige las grandes mutaciones cósmicas, de la evolución universal?" (*Chuang-Tzú*, cap. XXV). En la tradición hindú, los *Purânas* declaran que no existe medida para los *Kalpas* anteriores y posteriores, es decir, para los ciclos que se refieren a los otros grados de la Existencia universal.

acabamos de exponer sobre el significado del eje vertical, se podría hacer una interpretación metafísica de la conocida frase del Evangelio según la cual el Verbo (o la "Voluntad del Cielo" en acción) es (con relación a nosotros) "la Vía, la Verdad y la Vida"[8].

Si volvemos a la representación "microcósmica" del principio y consideramos sus tres ejes de coordenadas, la "Vía" (especificada respecto al ser considerado) estará representada, al igual que aquí, por el eje vertical; de los dos ejes horizontales, uno representará la "Verdad" y el otro la "Vida". Mientras que la "Vía" se relaciona con el "Hombre Universal" con el que se identifica el "Sí-mismo", la "Verdad" aquí se relaciona con el hombre intelectual y la "Vida" con el hombre corporal, (aunque este último término es susceptible de alguna transposición)[9]; de entre estos dos últimos, pertenecientes ambos al dominio de un mismo estado particular, es decir, a un mismo grado de la existencia universal, el primero ha de asimilarse a la individualidad integral, de la que el segundo no es más que una modalidad. Por lo tanto, la "Vida" estará representada por el eje paralelo a la dirección según la cual se desarrolla cada modalidad, y la "Verdad" lo estará por el eje que reúne todas las modalidades atravesándolas perpendicularmente a esta misma dirección (eje que, aunque también es horizontal, podrá verse como relativamente vertical con respecto al otro, de acuerdo con lo que indicamos precedentemente). Además, ello supone que el trazado de la cruz de tres dimensiones se relaciona con la individualidad humana terrestre, ya que sólo con relación a ésta hemos considerado la "Vida" e incluso la "Verdad"; este trazado representa la acción del Verbo en la realización del ser total y su identificación con el "Hombre Universal".

[8] A fin de prevenir cualquier posible error, conocidas las habituales confusiones existentes en el moderno Occidente, creemos adecuado especificar que aquí se trata exclusivamente de una interpretación metafísica y en absoluto de una interpretación religiosa; entre estos dos puntas de vista hay la misma diferencia que la que existe, en el Islamismo, entre la *haqîqa* (metafísica y esotérica) y la *shariyah* (social y exotérica).

[9] En la tradición hebraica, estos tres aspectos del hombre (de los que sólo los dos últimos son "humanos" hablando con propiedad) se denominan respectivamente con los términos de *Adam, Aish* y *Enosh.*

LA GRAN TRÍADA*

Relacionando estas últimas consideraciones con lo que dijimos al comienzo, es fácil darnos cuenta de que el concepto tradicional de “Hombre Universal”, pese a su denominación, en realidad no tiene nada de antropomórfico; pero, ya que todo antropomorfismo es claramente antimetafísico y debe ser descartado como tal, hemos de precisar en qué sentido y en qué condiciones determinado antropocentrismo puede considerarse como legítimo[1]. En principio, tal y como hemos indicado, la humanidad, desde el punto de vista cósmico, realmente desempeña un papel “central” respecto al grado de la Existencia al que pertenece, pero sólo respecto a éste y no al conjunto de la Existencia universal, dentro del cual solamente es uno más entre una multitud indefinida, sin que nada le confiera una situación especial con relación a los otros. A este respecto, sólo se puede hablar de antropocentrismo en un sentido restringido y relativo, pero que, sin embargo, basta para justificar la transposición analógica a la que da lugar la noción de hombre y, en consecuencia, la denominación misma de “Hombre Universal”.

Desde otro punto de vista, hemos visto que todo individuo humano, así como toda manifestación de un ser en un estado cualquiera, contiene en sí mismo la posibilidad de convertirse en centro respecto al ser total; por lo tanto, podemos decir que en cierta forma virtualmente lo es y que el objetivo que debe proponerse es el de convertir esta virtualidad en una realidad actual. Por ello, incluso antes de esta realización y en atención a ella, puede situarse a este ser idealmente en el centro[2]; ya que se encuentra en el estado humano, su perspectiva particular naturalmente, confiere a dicho estado una importancia preponderante, contrariamente a lo que ocurre cuando se le considera desde el punto de vista de la metafísica pura, es decir, de lo Universal; dicha, preponderancia se encontrará, en cierta forma, justificada *a posteriori* en el caso de que este ser, tomando efectivamente el estado en cuestión como punto de partida y como base de su realización, haga verdaderamente de él el estado central de su totalidad, que corresponde al plano horizontal de coordenadas de nuestra representación geométrica. En principio, ello implica la reintegración del ser considerado al centro mismo del estado humano, en la que propiamente consiste su restitución al "estado primordial", y después, por lo que a este mismo ser respecta, la identificación del centro humano con el centro universal; la primera de estas dos fases es la realización de la integridad del estado humano, y la segunda, la de la totalidad del ser.

Según la tradición extremo oriental, el “hombre verdadero” (*tchenn-jen*) es aquel que, después de realizar el retorno al “estado primordial” y, en consecuencia, la plenitud de la humanidad, a partir de este momento se encuentra definitivamente establecido en el “Invariable Medio”, y escapa, por esta misma razón, de las vicisitudes de la “rueda de las cosas”. Por encima de este grado se encuentra el “hombre trascendente” (*chen-jen*), el cual, propiamente hablando, ya no es un hombre, puesto que está más allá de la humanidad y se encuentra totalmente liberado de sus condiciones específicas: es el que ha llegado a la realización total, a la “Identidad Suprema”; éste se ha convertido verdaderamente en el “Hombre Universal”. No es el caso del “hombre verdadero”, pero de este último sí que podemos decir que al menos virtualmente es el “Hombre Universal”, en el sentido de que, desde el momento que ya no tiene que atravesar otros estados en modo distintivo, ya que ha pasado de la circunferencia al centro, el estado humano

---

* Capítulo XXVIII de *Le Symbolisme de la Croix,* París, 1931.

[1] Dicho antropocentrismo no tiene nada que ver necesariamente con el geocentrismo, al contrario de lo que ocurre con determinados conceptos “profanos”; el hecho de que, a veces, se tome la tierra para simbolizar el estado corporal por entero, puede inducir a cometer un error al respecto; pero es evidente que la humanidad terrestre no es toda la humanidad.

[2] Esto se puede comparar a la forma en que Dante, en simbolismo temporal y no espacial, él mismo se sitúa en medio del “gran año” para realizar su viaje a través de los “tres mundos” (ver *L´Ésotérisme de Dante,* cap. VIII).

necesariamente será para él el estado central del ser total, aunque todavía no lo sea de forma efectiva[3].
Ello permite comprender en qué sentido debe entenderse el término intermedio de la "Gran Tríada" considerado por la tradición extremo oriental, los tres términos son: el "Cielo" (*Tien*), la "Tierra" *(Ti)* y el "Hombre" (*Jen*), este último, en cierta forma, desempeña una función de "mediador" entre los otros dos, como si en él uniera sus dos naturalezas. Ciertamente, incluso por lo que respecta al hombre individual, se puede decir que participa del "Cielo" y de la "Tierra", o *Purusha* y *Prakriti*, que son los dos polos de la manifestación universal; pero no ocurre nada de especial en el caso del hombre, ya que se encuentra en la misma situación que cualquier otro ser manifestado. Para que pueda efectivamente desempeñar el papel en cuestión, respecto a la Existencia universal, es necesario que el hombre llegue a situarse en el centro de todas las cosas, es decir, que al menos haya alcanzado el estado de "hombre verdadero"; en este caso sólo lo ejerce para un grado de la Existencia y realizará plenamente dicha posibilidad cuando alcance el estado de "hombre trascendente". Ello equivale a decir que el verdadero "mediador", en quien la unión del "Cielo" y la "Tierra" se encuentra plenamente realizada por la síntesis de todos los estados, es el "Hombre Universal", idéntico al Verbo; notemos de paso que muchas cuestiones de las tradiciones occidentales podrían encontrar aquí su explicación más profunda, incluso en el orden simplemente teológico[4].

Por otro lado, al ser el "Cielo" y la "Tierra" dos principios complementarios, activo el primero y pasivo el segundo, su unión puede representarse con la figura del "Andrógino", lo cual nos lleva de nuevo a alguna de las consideraciones concernientes al "Hombre Universal" hechas al comienzo. También aquí, esta participación de los dos principios

---

[3] La diferencia que hay entre estos dos grados es la misma que existe entre lo que en otra parte denominábamos inmortalidad virtual e inmortalidad ya realizada (*L´Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XVIII, 3ª ed.); Se trata de los dos estadios que desde el comienzo hemos distinguido en la realización de la "Identidad Suprema". En la terminología árabe, el "hombre verdadero" corresponde al "Hombre Primordial" (*El-Insânul-qâdim*), y el "hombre trascendente" al "Hombre Universal" (*El-Insânul-kâmil).* -Sobre las relaciones entre el "hombre verdadero" y el "hombre trascendente", cf. *La Grande Triade*, cap. XVIII.

[4] La unión del "Cielo" y la "Tierra" corresponde a la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Cristo, en tanto que se le considere como el "Hombre Universal". Entre los antiguos símbolos del Cristo se encuentra la estrella de seis puntas, es decir, el doble triángulo del "sello de Salomón" (cf. *Le Roi du Monde*, cap. IV); ahora bien, en el simbolismo de una escuela hermética con la que se relaciona a Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, el triángulo derecho representa la Divinidad y el triángulo invertido, la naturaleza humana ("hecha a imagen de Dios", como su reflejo invertido en el "espejo de las Aguas"), de modo que la unión de los dos triángulos representa la unión de ambas naturalezas (*Lâhut* y *Nasut* en el esoterismo islámico). Notemos que, desde el punto de vista del hermetismo, el ternario humano: "*spiritus, anima, corpus"*, se corresponde con el ternario de los principios alquímicos: "azufre, mercurio y sal". Por otro lado, desde el punto de vista del simbolismo numérico, el "Sello de Salomón" es la representación del número 6, el número "conjuntivo", (la letra *vau* en hebreo y en árabe), el número de la unión y de la mediación; además, es el número de la creación y, como tal, también se relaciona con el Verbo "*per quem omnia facta sunt"*. Las estrellas de cinco y seis puntas representan, respectivamente, el "microcosmos" y el "macrocosmos", y también al hombre individual (atado a las cinco condiciones de su estado, que corresponden a los cinco sentidos y a los cinco elementos corporales) y al "Hombre Universal" o el *Logos*. El papel del Verbo, con relación a la Existencia universal, puede precisarse añadiendo una cruz dentro del "sello de Salomón": el brazo vertical une las cúspides de los dos triángulos opuestos, o los dos polos de la manifestación, y el brazo horizontal representa la "superficie de las Aguas". -En la tradición extremo-oriental se encuentra un símbolo que, aunque difiere del "Sello de Salomón" por cómo está dispuesto, le es numéricamente equivalente: seis trazos paralelos, enteros o partidos según el caso (los sesenta y cuatro "hexagramas" de Wen-sang en el *I-Ching*, formados por la superposición de dos de los ocho "trigramas" de Fo-hi), constituyen los "gráficos del Verbo" (en relación con el simbolismo del Dragón); y también representan al "Hombre" como término intermedio de la "Gran Tríada" (el "trigrama" superior corresponde al "Cielo" y el inferior a la "Tierra", lo que les identifica, respectivamente, con los dos triángulos, derecho e invertido, del "Sello de Salomón").

existe para todo ser manifestado, y en él se traduce en la presencia de los dos términos *yin* y *yang*, pero en diferentes proporciones y predominando siempre uno sobre otro; la unión perfectamente equilibrada de ambos términos sólo puede realizarse en el "estado primordial"[5]. En cuanto al estado total, en él ya no puede haber ninguna distinción entre *yin* y *yang,* puesto que se encuentran en la indiferenciación *principial*; en este caso, ni siquiera podemos hablar del "Andrógino", pues implica cierta dualidad en la unidad misma, sino sólo de la "neutralidad", la del Ser, considerado en sí mismo, más allá de la distinción entre "esencia", y "substancia", entre "Cielo" y "Tierra", entre *Purusha* y *Prakriti.* Por lo tanto, sólo en lo que respecta a la manifestación, la pareja *Purusha-Prakriti*, tal y como anteriormente dijimos, puede identificarse con el "Hombre Universal"[6]; y, evidentemente, también desde este punto de vista es el mediador entre el "Cielo" y la "Tierra", desapareciendo incluso estos términos cuando se va más allá de la manifestación[7].

---

[5] Por ello, las dos mitades del *yin-yang* constituyen con su reunión la forma circular completa (ya que es un plano, y le correspondería la forma esférica en el espacio de tres dimensiones).

[6] Lo que acabamos de decir sobre el verdadero lugar que ocupa el "Andrógino" en la realización del ser y su relación con el "estado primordial", explica el importante papel que este concepto desempeña en el hermetismo, cuyas enseñanzas se refieren al ámbito cosmológico, así como a las extensiones del estado humano en el orden sutil, es decir, lo que se puede denominar "mundo intermedio", al que no hay que confundir con el campo de la metafísica.

[7] Esto nos permite comprender el sentido superior de la frase del Evangelio: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". El Verbo en sí mismo, y en consecuencia el "Hombre Universal", que son lo mismo, está más allá de la distinción entre "Cielo" y "Tierra"; permanece eternamente tal cual es, en su plenitud de ser, mientras que toda manifestación y diferenciación (es decir, todo el orden de las existencias contingentes) se desvanecen en la "transformación" total.

LAS INFLUENCIAS ERRANTES*

Al hablar de los diversos elementos productores de los fenómenos que los espiritistas atribuyen a aquellos que ellos llaman "espíritus", hemos hecho alusión[1] a las fuerzas sutiles que los taoístas chinos llaman "influencias errantes". Daremos sobre ese tema algunas explicaciones complementarias, para eliminar la confusión en la cual caen demasiado fácilmente aquellos -desgraciadamente demasiado numerosos en nuestra época- que conocen las ciencias modernas occidentales menos que los antiguos conocimientos orientales.
Habíamos hecho notar que las influencias de las que estamos hablando, siendo de naturaleza psíquica, son más sutiles que las fuerzas del mundo sensible o corpóreo. Es por tanto oportuno no confundirlas con estas últimas, aunque algunos de sus efectos sean similares. Esta semejanza induciría sobre todo a asimilar estas fuerzas a las de la electricidad, y se explica simplemente con la analogía de las leyes que regulan los diversos estados y los diversos mundos, y con la correspondencia gracias a la cual se realizan el orden y la armonía de todos los grados de la Existencia.

Estas "influencias errantes" comprenden variedades muy diversas entre ellas. Es cierto que también en el mundo sensible encontramos influencias muy diversas; pero en el mundo psíquico, las cosas son más complejas todavía, por el hecho mismo de que el dominio psíquico es mucho menos restringido que el dominio sensible.

Esta genérica denominación de "influencias errantes", se aplica a todas las energías no individualizadas, es decir, a todas las que actúan en el ambiente cósmico sin entrar en la constitución de un ser definido cualquiera. En ciertos casos, estas fuerzas son tales por su misma naturaleza; en otros casos, derivan de elementos psíquicos desintegrados, provenientes de antiguos organismos vivientes y particularmente de seres humanos, como hemos dicho en nuestro precedente artículo[2].

En realidad, se trata de cierto orden de fuerzas naturales que tienen sus leyes particulares a las cuales no pueden escapar, exactamente como las otras fuerzas naturales. Si frecuentemente parece que los efectos de estas fuerzas se manifiesten en modo caprichoso e incoherente, ello se debe solamente a la ignorancia de las leyes que las rigen. Por ejemplo, basta considerar los efectos del rayo que no son menos extraños que los provocados por las fuerzas de las que hablamos, para comprender que en ello no hay propiamente nada de extraordinario. Y de hecho, aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles pueden captarlas y utilizarlas como las otras.

En este punto es necesario distinguir dos casos según la dirección de estas fuerzas y su utilización. Se puede llegar a este resultado sea con la ayuda de intermediarios que forman parte del mundo sutil, como los seres conocidos con el nombre de *yinn,* sea a través de seres humanos vivientes, que naturalmente poseen también los estados correspondientes al mundo sutil, lo cual les permite igualmente ejercitar en éste una acción. Los seres que dirigen de este modo tales fuerzas —sean hombres o *yinn*- con su voluntad, dan a éstas una especie de individualidad artificial y temporal que es solamente el reflejo de su propia individualidad, como una sombra de esta última. Con todo, sucede también frecuentemente que estas mismas fuerzas sean atraídas inconscientemente por seres que ignoran sus leyes pero que están predispuestos a ello por tendencia natural, como por ejemplo las personas que se ha convenido hoy en llamar "médiums".

---

* *"Al-quwâ as-sâbinah"* ("Les influences errantes"). En *Al-Maa'rifah,* n° 7, El Cairo, noviembre de 1931. Retomado en *Etudes Traditionnelles,* París, marzo-abril de 1962. No está en ninguna recopilación francesa. Traducido también en *Rivista di Studi Tradizionali,* Turín, enero-junio de 1977 (trad. de Michele Lodi).

[1] Cf. René Guénon, *L´Erreur spirite,* Éditions Traditionnelles, capítulo VII: "Explicación de los fenómenos espiritistas" (Nota del T.).

[2] *"Ar-rûhâniyyatu-l-hâdithah- raddun 'ala raddin* (le néo-spiritualisme- Reponse a une critique", en "Al Maa' rifah", n°5, septiembre de 1931. (Nota del Traductor).

Ellos prestan a las fuerzas con las que entran en relación una apariencia de individualidad, pero a costa de la integridad de los propios estados psíquicos, que sufren con eso un desequilibrio que puede llegar hasta una desintegración parcial de la individualidad.

Hay una observación muy importante que hacer sobre este tipo de captaciones inconscientes o involuntarias, en las cuales el ser está a merced de las fuerzas exteriores en lugar de dirigirlas. Esta atracción puede ser ejercida sobre tales fuerzas, no solamente, como hemos dicho, por medio de seres humanos o "médiums", sino también a través de otros seres vivientes e incluso objetos inanimados, a veces sirviéndose de lugares determinados en los cuales las fuerzas en cuestión están concentradas de modo que producen fenómenos más bien desacostumbrados. Estos seres o estos objetos tienen una función de "condensadores" -si puede usarse un término impropio pero justificado por la analogía con las leyes de las fuerzas físicas-. Tal condensación puede efectuarse espontáneamente, pero, por otro lado, es posible para aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles el fijarlas mediante ciertos procedimientos, tomando por soporte sustancias u objetos cuya naturaleza debe establecerse teniendo en cuenta el resultado que se quiere obtener. Inversamente, es también posible para estas personas el disolver los aglomerados de fuerza sutil, sea que se hayan formado voluntariamente por ellos o por otros, sea que se hayan constituido espontáneamente. A este respecto, el poder de las puntas metálicas siempre ha sido conocido, y hay en ello una notable analogía con los fenómenos eléctricos. Sucede a veces que cuando se golpea con una punta el punto preciso donde se encuentra lo que se podría llamar el "nudo" de la condensación, saltan chispas. Si, como frecuentemente ocurre, esta condensación ha sido producida por un brujo, este puede quedar herido o muerto por la reacción del golpe, a cualquier distancia que se encuentre. Estos son fenómenos que se han observado en todo tiempo y en todo lugar.

Se pueden comprender las dos operaciones de "condensación" y de "disolución" antes descritas gracias a la analogía que presentan con ciertos casos en los cuales actúan fuerzas de orden más o menos diferente, como en alquimia; se trata entonces de fuerzas que se conectan, en último análisis, a leyes muy generales, bien señaladas por la ciencia antigua, especialmente en Oriente, pero, por lo que parece, totalmente ignoradas por los modernos.

Es en el intervalo comprendido entre estas dos fases extremas de "condensación" y "disolución" cuando quien ha captado las fuerzas sutiles puede prestarlas esa especie de conciencia que les da una individualidad aparente capaz de inducir al error al observador, hasta persuadirle de que tiene que vérselas con seres verdaderos y propios.

La posibilidad de "condensar" las fuerzas sobre soportes de muy diversa naturaleza, y de obtener resultados de aspecto excepcional y sorprendente, muestra el error de los modernos cuando sostienen que la presencia de un médium humano es indispensable. Señalamos al respecto que antes del espiritismo el uso de un ser humano como un condensador, era propio de los brujos de ínfimo orden, a causa de los graves peligros que ello presentaba para ese ser.

Añadiremos a cuanto precede que, además del tipo de acciones de las que hemos brevemente hablado, existe otro totalmente diferente, que consiste en la condensación de las fuerzas sutiles, no ya sobre seres u objetos extraños al individuo que ejerce la operación, sino sobre este individuo mismo, de manera que le permita usar tales fuerzas a placer, dándoles así una posibilidad permanente de producir ciertos fenómenos. El uso de este método está difundido sobre todo en la India, pero es bueno precisar que aquellos que se empeñan en producir fenómenos extraordinarios por este procedimiento o con cualquier otro, no merecen de hecho el interés que algunos muestran por ellos. En realidad, se trata de individuos cuyo desarrollo interior se ha cerrado en cierto estadio por una razón cualquiera, hasta el punto de no ser ya posible pare ellos el proceder de otro modo, ni, por lo tanto, aplicar su actividad a cosas de orden más elevado.

A decir verdad, el conocimiento completo de las leyes que permiten al ser humano dirigir las fuerzas sutiles, ha estado siempre reservado a un número muy restringido de

individuos, en razón del peligro que derivaría de su uso generalizado entre gente malintencionada.

Existe en China un tratado muy difundido sobre las “influencias errantes”. Con todo, este tratado toma en consideración solamente una aplicación muy particular de estas fuerzas a las causas de las enfermedades y a su tratamiento, todo el resto ha sido siempre objeto de una enseñanza oral.

Por lo demás, aquellos que conocen las leyes que regulan las “influencias errantes”, se contentan habitualmente con este conocimiento y se desinteresan completamente de la utilización o de la aplicación práctica de tales fuerzas sutiles.

Ellos rechazan provocar el más mínimo fenómeno para dejar estupefactos a los demás o satisfacer su curiosidad; y si acaso se ven constreñidos a producir ciertos fenómenos -por motivos totalmente diferentes de los que antes hemos hablado y en circunstancias especiales lo hacen con la ayuda de métodos totalmente diferentes y utilizando para estos fines fuerzas de otro género, aunque los resultados parezcan exteriormente similares.

En efecto, si existe una analogía entre las fuerzas sensibles como la electricidad y las fuerzas psíquicas o sutiles, existe también una entre estas últimas y ciertas fuerzas espirituales que pueden, por ejemplo, actuar igualmente concentrándose sobre objetos o lugares determinados. Por otra parte, es también posible, que fuerzas tan diversas en su naturaleza produzcan efectos en apariencia semejantes. Tales semejanzas del todo superficiales son la fuente de errores y confusiones frecuentes, no evitables por quien se limite a la comprobación de los fenómenos. Es así posible que vulgares brujos imiten, al menos hasta cierto punto, el cumplimiento de hechos milagrosos. A pesar de una semejanza sólo aparente en cuanto a los resultados, no existe evidentemente, nada en común entre las causas que, en los dos casos son completamente diferentes.

No entra en el ámbito de nuestro tema el tratar la acción de las fuerzas espirituales. De todo lo que precede podemos en todo caso extraer la siguiente conclusión: los fenómenos por sí solos no pueden constituir un criterio o una prueba en apoyo de lo que quiera que sea, ni pueden de ningún modo establecer la verdad de una teoría cualquiera. Por lo demás, los mismos fenómenos deben frecuentemente ser explicados de formas diversas según los casos y es bien raro que haya, para unos fenómenos dados, una sola explicación posible.

Diremos para terminar que una verdadera ciencia puede ser constituida solamente partiendo de lo alto, es decir, de los principios, para aplicarlos a los hechos, los cuales son consecuencia más o menos lejana de los principios mismos. Esta actitud está en las antípodas de la ciencia occidental moderna, que quiere partir de los fenómenos sensibles para deducir leyes generales, como si lo “más” pudiese derivar de lo “menos”, como si lo inferior pudiese contener lo superior, como si la materia pudiese medir y limitar el principio.

RESEÑAS DE LIBROS

VI: *Le Voile d´Isis*
ET: *Études Traditionnelles*

1932

Henri Borel, *Wu Wei*[1]; traducido del neerlandés por Félicia Barbier (Éditions du Monde Nouveau). La primera traducción francesa de este librito estaba agotada desde hacía mucho tiempo; nos alegramos de señalar la aparición de una nueva traducción pues, con su apariencia sencilla y sin pretensiones "eruditas" es, sin duda alguna, una de las mejores cosas que se han escrito en Occidente sobre el Taoísmo. El subtítulo: "fantasía inspirada por la filosofía de Lao-Tsé", corre el peligro de perjudicarla un poco; el autor explica, por ciertas observaciones que se le han dirigido, pero que nos parece que no estaba obligado a tener en cuenta, dada, sobre todo, la mediocre estima en que tiene, con mucha razón, las opiniones de los sinólogos más o menos "oficiales". "No me he dedicado, dice, más que a conservar, pura, la esencia de la sabiduría de Lao-Tsé... La obra de Lao-Tsé no es un tratado de filosofía... Lo que Lao-Tsé nos aporta no son formas ni materializaciones; son esencias. Mi estudio está impregnado de ellas; no es su traducción." La obra está dividida en tres capítulos en los que están expuestos en forma de conversaciones con un viejo sabio, en primer lugar la idea misma del "Tao" y luego aplicaciones particulares "al Arte" y "al Amor"; de esos dos últimos temas, el propio Lao-Tsé no habló nunca, pero la adaptación, con ser un poco especial quizás, no es por ello menos legítima, ya que todas las cosas resultan esencialmente del Principio universal. En el primer capítulo, algunas explicaciones están inspiradas o incluso traducidas parcialmente de Chuang-Tsú, cuyo comentario es, sin duda alguna, el que mejor ilustra las fórmulas tan concisas y tan sintéticas de Lao-Tsé. El autor piensa con razón que es imposible traducir el término "Tao"; pero quizás no haya tantos inconvenientes como él parece creer, en traducirlo por "Vía", que es el sentido literal, a condición de señalar bien que eso no es más que una designación completamente simbólica y que, por lo demás, no podría ser de otro modo, sea cual sea la palabra que se tome, ya que se trata de lo que, en realidad, no puede ser nombrado. Donde estamos completamente de acuerdo con el Sr. Borel es cuando protesta contra la interpretación que dan los sinólogos del término "*Wu Wei*", que consideran como un equivalente de "inacción" o de "inercia", mientras que "es exactamente lo contrario lo que hay que ver aquí"; además podremos remitirnos a lo que decimos en otro lugar sobre este tema. Citaremos solamente este pasaje que nos parece que caracteriza bien el espíritu del libro: "Cuando sepas ser *Wu wei*, No-Activo, en el sentido ordinario y humano del término, tú *serás* verdaderamente, y realizarás tu ciclo vital con la misma falta de esfuerzo que la ola que se mueve a nuestros pies. Nada turbará ya tu quietud. Tu dormir no tendrá sueños y lo que entrará en el campo de tu consciencia no te causará ninguna preocupación. Lo verás todo en Tao, serás *uno* con todo lo que existe y la naturaleza entera te será cercana como una amiga, como tu propio yo. Aceptando sin conmoverte los pasos de la noche al día, de la vida al óbito, llevado por el ritmo eterno, entrarás en Tao donde nada cambia nunca, donde te volverás tan puro como saliste." Pero no podríamos animar aún más a leer el libro entero; además se lee muy agradablemente, sin que eso le quite nada a su valor de pensamiento.

1936

Bhikshu Waijo y Dwight Goddard, *Lao tzu's Tao and Wu-Wei, a new translation*[2] (Dwight Coddard, Santa Bárbara, California; Luzac and Co, Londres).

---

[1] Publicada en V. I., 1932, p. 604-605. Recopilada en *Aperçus sur l´ésoterisme islamique et le Taoisme*.

[2] Publicada en E.T., 1936, p. 156. Recopilada en *Aperçus sur l´ésoterisme islamique et le Taoisme*.

Este volumen contiene una traducción del *Tao-te-king* cuyo principal defecto, por lo que nos parece, es el de revestir demasiado a menudo un matiz sentimental que está muy alejado del espíritu del Taoísmo; quizás se deba por una parte a las tendencias "budeizantes" de sus autores, al menos si se juzga por su introducción. Viene luego una traducción del *Wu-Wei* de Henry Borel de la que hablamos aquí hace tiempo, por E. Reynolds. Por último el libro termina con un resumen histórico del Taoísmo del Dr. Kiang Kang-Hu, hecho desgraciadamente desde un punto de vista muy exterior: hablar de "filosofía" y de "religión" es desconocer completamente la esencia iniciática del Taoísmo, ya sea en cuanto doctrina puramente metafísica, ya sea, incluso, en las aplicaciones diversas que se derivan de ello en el orden de las ciencias tradicionales.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

Nyoiti Sakurazawa, *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient*[3]. (Librairie Philosophique J. Vrin, París) –El autor de este pequeño volumen ha querido dar en él una "clave de la filosofía y de la ciencia del Extremo Oriente", que, a decir verdad, y como él mismo lo reconoce, no son precisamente "filosofía" y "ciencia" en el sentido occidental de esas palabras. Esta "clave", que él llama "ley universal", es la doctrina cosmológica de los dos principios complementarios *yin* y *yang*, cuyas oscilaciones y vicisitudes producen todas las cosas manifestadas. Habría en efecto muchas consecuencias y aplicaciones que sacar de esta doctrina, sin salir por lo demás del punto de vista esencialmente "sintético" en el cual conviene siempre mantenerse si se quiere permanecer fiel al espíritu de la enseñanza tradicional extremo-oriental; pero las que son aquí presentadas se reducen en suma a bastante poca cosa, y, sobre todo en la parte "científica", están lamentablemente mezcladas con unas concepciones occidentales modernas, que nos alejan mucho de las auténticas "ciencias tradicionales". Esas aproximaciones entre dos cosas de un orden tan diferente, nos han parecido siempre bastante vanas, pues, allí mismo donde pueden encontrarse aparentes semejanzas, no hay en realidad ninguna asimilación posible; los puntos de vista son y permanecerán siempre radicalmente distintos. Hay cierta confusión en la exposición, debida tal vez en parte a la introducción de esas consideraciones de carácter "mixto", a las cuales se podría, sin demasiada injusticia, aplicar lo que el autor dice del estado actual de su país, que "ha perdido el verdadero espíritu oriental, sin haber sabido ganar el verdadero espíritu occidental"; y bastante lamentables imperfecciones de lenguaje contribuyen aún a acentuar esta impresión.

1946

Georges Margouliès, *La Langue et l´Écriture chinoises*[4] (Payot, París). -La lectura de este libro es recomendable para todos los que se interesan en los medios de expresión propios de la tradición extremo-oriental, pues hay ahí consideraciones cuyo "interés sobrepasa singularmente los límites de un simple estudio lingüístico", como lo dice muy acertadamente el autor, que ha sabido muy felizmente desprenderse de los prejuicios contra el uso de una lengua monosilábica y sobre todo contra el de una escritura ideográfica, que la mayor parte de los sinólogos comparten con el resto de occidentales. Hay que resaltar, por el contrario, no solamente las consecuencias que entraña en diversos dominios un modo de expresión tan diferente de los demás, sino también las ventajas que presenta sobre éstos en muchos aspectos. En lo que concierne a la lengua, él denuncia a la vez el error de los europeos que han pretendido que el chino no tiene gramática, y el de ciertos autores chinos modernos que, bajo la influencia occidental, han querido constituir una gramática sobre el modelo de la de las otras lenguas. A propósito de gramática, nos permitiremos solamente una pequeña observación: no nos explicamos muy bien que se llame "etimología" lo que debería más normalmente denominarse

[3] En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1936 (firmada R. G.).

[4] ET, septiembre de 1946. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*.

"morfología", y ello nos parece incluso tanto más lamentable cuanto que, en efecto, el monosilabismo y la invariabilidad de las palabras chinas no dejan ningún espacio a consideraciones etimológicas propiamente dichas; al menos, si se quería hablar de etimología, habría que reservar sobre todo ese nombre para el estudio de la formación y de la composición de los caracteres. Tampoco comprendemos la razón para calificar de "palabras abstractas", expresión que tiene habitualmente muy distinto sentido, a las imágenes mentales que se traducen exteriormente por las palabras, pero que ellas mismas, estando "despojadas de todo revestimiento sonoro particular", no son ciertamente palabras; no es menos cierto, por otra parte, que la escritura ideográfica se vincula directamente a esas imágenes mentales, "sin tener necesidad de pasar por la intermediación del lenguaje sonoro como lo hace la escritura fonética", de modo que, en ese caso, la forma visual y la forma auditiva del lenguaje, aunque correspondiéndose, no son derivadas una de otra; eso es, por lo demás, lo que permite a hombres que no tengan la misma lengua hablada comprenderse gracias a una escritura ideográfica común. Por otra parte, los ideogramas tienen, para la lengua escrita, una importancia que no puede tener la escritura fonética; y, dado que traducen el sentido de las palabras independientemente de su sonido, aseguran a esta lengua escrita una fijeza que no podría existir en otras. No podemos ni soñar en resumir aquí las exposiciones concernientes a cuestiones tales como la formación lógica de los caracteres y su valor expresivo propio, o la influencia de la lengua y de la escritura chinas en los dominios literario, histórico, social, cultural y psicológico; quizás habría reservas que hacer sobre algunos puntos (así, parece haber una tendencia a olvidar un poco demasiado que la lengua de un pueblo, antes de actuar sobre su mentalidad, es primero la expresión de esta misma mentalidad, y también que, por lo tanto, la correspondencia o el paralelismo existentes entre las características de la lengua y las de las instituciones sociales no implica siempre forzosamente una influencia de aquella sobre éstas), pero todo ello merece ciertamente ser leído todo entero. Habría que examinar más de cerca la idea de que, "poseyendo un instrumento de pensamiento perfecto en su lengua misma, reforzado además por las propiedades de la escritura ideográfica, los pensadores chinos no han sentido la necesidad de desarrollar el método matemático"; puede haber ahí una parte de verdad, sobre todo si se conciben las matemáticas a la manera de los occidentales modernos; pero, por otro lado, si se trata de las matemáticas tradicionales, se debe sin embargo reconocer que, especialmente el uso del simbolismo numérico, está tan desarrollado en China como en otras partes, y que, en ello al menos, los chinos están en realidad mucho menos lejos de Pitágoras de lo que el autor parece creer. La obra termina con un examen del "problema de una lengua internacional": dada la imposibilidad de inventar una lengua artificial como algunos han intentando en nuestros días, la única solución aceptable sería "encontrar una lengua escrita que sea para cada uno la suya aun restando incomprensible para todos los demás", lo que sólo sería posible por el empleo de una escritura ideográfica; eso es totalmente justo en principio, pero nos parece desgraciadamente muy dudoso que se pudiese encontrar en la práctica el medio de adaptar tal solución a las condiciones especiales de la mentalidad occidental actual.

Marcel Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*[5] (Félix Alcan, París).

Esta obra decepcionará sin duda a los que han leído *La Pensée chinoise* del mismo autor, en el cual las serias reservas que había que hacer sobre las interpretaciones no quitaban nada de la importancia y el interés de la documentación. Aquí, M. Granet, cada vez más fascinado en cierto modo por el punto de vista "sociológico", se ha propuesto "mostrar que, en la antigua China, por lo que se refiere al matrimonio, o al menos a ciertos matrimonios, las cosas pasaban como si los individuos se encontraran repartidos en categorías indicativas de su destino matrimonial". Ésa es una cuestión que puede parecer de un alcance muy restringido para ser tratado en tan grueso volumen; y no es que ciertos puntos, como las prohibiciones relacionadas con la comunidad de nombre y con la

[5] ET, septiembre de 1946. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*.

comunidad de culto ancestral, no merezcan ser estudiados, pero a condición de colocarse en el punto de vista tradicional, único que permitiría explicarlos verdaderamente; y ciertamente no es el caso aquí, donde parece quererse reducirlo todo en definitiva a cuestiones de "prestaciones" o de intercambios ¡con un carácter casi comercial! El autor se pierde en detalles sin fin y su exposición, que ya es extraordinariamente complicada en sí misma, aún se vuelve más difícil de seguir por el empleo de términos jurídicos especiales de los que no todos están obligados a conocer el sentido. De todo eso, nada se desprende verdaderamente esencial, y, para dar una idea, citaremos unas líneas extraídas de las conclusiones:
"1º Los chinos tienen como una división de las comunidades en cuatro categorías. A esta organización correspondía un régimen de alianzas matrimoniales comandadas por la doble regla de la exogamia y del paralelismo; las alianzas, renovadas en cada generación, eran concluidas entre dos secciones intercambiadoras; eran totales y dobladas; las dos secciones de la comunidad formaban, reunidas, un grupo cerrado. -Al régimen de las alianzas dobladas ha sucedido un régimen de alianzas en sentido único. Siempre comandado por la doble regla de la exogamia y del paralelismo, corresponde a una repartición de los miembros de la comunidad en ocho categorías, las cuatro categorías de cada una de las dos secciones distribuyéndose en dos parejas..." Pensamos que eso basta para poder darse cuenta de la manera como es tratado el asunto; ¡y que trabajo gastado para llegar a tan insignificantes resultados!

Lou Tse Houa, *La Cosmologie des Pa Koua et l´Astronomie moderne*[6] (Jouve et Cie, París).

El título de este libro indica suficientemente el punto de vista en el cual se emplaza el autor, sobre todo si se añaden los subtítulos que lo precisan más aún: "Situación embrionaria del Sol y de la Luna; previsión de un nuevo planeta; exposición del sistema científico universal concerniente a la génesis y evolución de los mundos". Hasta ahora, hemos visto sobre todo a japoneses librarse a ese género de especulaciones, donde hay un esfuerzo por interpretar los datos tradicionales mediante consideraciones sacadas de la ciencia moderna; pero, esta vez, se trata de un chino, por otra parte muy "occidentalizado". Eso no quiere decir, sin duda, que los símbolos del *Yi King* no sean susceptibles de una aplicación astronómica, como de también otras muchas; pero esta aplicación especial (que Philastre ha tenido quizás un poco demasiado exclusivamente en mente al hacer su traducción) no tiene nada que ver ella misma con las concepciones científicas actuales, y ya hemos dicho muy frecuentemente lo que pensamos de la vanidad de ese género de aproximaciones, que proceden sobre todo de un desconocimiento de la diferencia profunda existente entre la ciencia tradicional y la ciencia profana. Hay que reconocer que el autor ha desplegado una gran ingeniosidad estableciendo los numerosos cuadros de los que el texto está acompañado; ello no basta sin embargo para persuadirnos de que haya hecho, como él mismo parece creer, un descubrimiento verdaderamente "sensacional" y destinado a hacer época en la historia de las ciencias. Lo que es bastante curioso es que la introducción y la conclusión, pero sólo ellas, contienen algunos puntos de vista conformes al espíritu tradicional, que apenas concuerdan con el resto de la obra y no parecen en absoluto formar cuerpo con ella; desde luego no nos encargaremos de explicar esta singularidad.

Louis Chochod, *Huê la Mystérieuse*[7] (Mercure de France, París).

A pesar de su título, este libro no concierne únicamente a la capital del Annam, y, junto a capítulos de interés puramente local (los hay incluso, al final, sólo relacionados con cuestiones industriales que sin duda nada tienen de "misterioso"), hay otros de una alcance mucho más general, pues tratan de ciertos puntos de la tradición extremo-

[6] ET, septiembre de 1946. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*.

[7] ET, septiembre de 1946. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*.

oriental. Desgraciadamente, el autor, en lugar de aportar una explicación basada sobre datos auténticos, no expone apenas más que su interpretación "personal", lo que presenta evidentemente mucho menos interés, salvo quizás a sus propios ojos; y, desde el principio, puede uno darse cuenta de que confunde casi enteramente el punto de vista de la cosmología tradicional con el de la física moderna, y también que no tiene ni idea de lo que es la metafísica. Hay no obstante, sobre cosas tales como los períodos cíclicos, el calendario y las fiestas, ciertas indicaciones válidas, pero de las que no saca consecuencias muy importantes; añadamos que la transcripción de las palabras en su forma annamita es un poco desorientadora para los habituados a la forma china, y que están obligados a hacer un esfuerzo bastante serio de atención para reconocerlas. En cuanto a su "ensayo de interpretación racional" de lo que él llama bastante bizarramente "la clavícula de Phuoc-Hi", es decir, de los trigramas del *Yi King*, no es realmente más que una simple curiosidad, y su pretendido "esoterismo gráfico" no contiene ningún sentido verdaderamente profundo; veremos en otra parte después, a propósito de otra obra, de dónde le ha venido la idea y, por el momento, nos limitaremos a señalar que la manera como habla de "claves mágicas" y de cierta "magia trascendente" que él cree poder identificar con la "Teúrgia", no es, como tampoco la "racionalización" misma de los símbolos, como para inspirar confianza a los que tienen sobre todo eso nociones un poco precisas. Pasaremos sobre el resto, de lo cual una buena parte, teniendo un carácter más bien "folklórico", no demanda ninguna observación especial; pero ¿por qué haber sentido la necesidad de insertar, en medio de todo ello, una especie de "*pastiche*" que hormiguea de anacronismos y de otras inverosimilitudes, y cuya presentación, con detalles sobre el manuscrito del que dice haberse sacado, no puede sino arriesgar que se ponga en duda la seriedad del libro por aquellos que no se engañen con esta fantasía literaria.

Louis Chochod, *Occultisme et Magie en Extrême-Orient*[8] (Payot, París).

-Es evidente que la palabra "ocultismo" no podría tomarse aquí en su sentido propio; el autor la aplica indistintamente a toda doctrina que "estudia las ciencias ocultas al profano", lo que es extremadamente vago. Hay que alabarle por admitir el monoteísmo original, contrariamente a los prejuicios corrientes, y también por considerar la magia como algo por completo diferente de la religión; pero, al lado de todo eso, ¡cuántas confusiones y malentendidos! Hace una distinción entre la magia ordinaria, que parece reducir un poco demasiado a esta forma degenerada que es la brujería, y una "alta magia" sobre la naturaleza de la cual no se explica muy claramente; pero todo se aclara, comprendido el "esoterismo gráfico" que ya hemos encontrado en su obra precedente, desde que comprendemos que, en el fondo, se ha inspirado sobre todo en P. V. Piobb y en su *Formulaire de Haute Magie*. Conocemos demasiado bien, en efecto, esta tendencia a remitir los símbolos a no ser más que "ayudas para memoria" de un carácter más o menos criptográfico, o a fórmulas esquemáticas de "operaciones" que el autor concibe aparentemente como bastante poco diferentes de las de las ciencias experimentales modernas: aquí, recaemos en una de las variedades del ocultismo propiamente dicho, y ello nada tiene ciertamente de extremo-oriental... Los dos primeros capítulos, dedicados a la India, son totalmente incomprehensivos, e incluso, hay que decirlo, francamente malos; en efecto, no solamente el autor se remite confiadamente a las opiniones de los orientalistas, aunque sorprendiéndose un poco de que estén tan frecuentemente en desacuerdo entre ellos, sino que, cuando llega a hablar de la época actual, acoge de buena gana e incluso con complacencia, hasta las más odiosas calumnias lanzadas por algunos occidentales contra la India y su tradición; no insistimos más, y expresamos muy simplemente el lamento de que esta parte haya sido escrita, pues se imponía tanto menos cuanto que la inclusión de la India en Extremo Oriente es perfectamente injustificable desde todos los puntos de vista. El resto, que concierne a China y a Indochina, vale más en muchos aspectos, porque, ahí al menos, el autor ha podido tener una experiencia directa aunque naturalmente muy "exterior"; por otra parte, hay que tener cuidado, entiéndase bien, de distinguir entre los hechos que relata y las interpretaciones

[8] ET, septiembre de 1946. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*.

particulares de las que hemos indicado la proveniencia; se encuentran ahí también demasiadas consideraciones que repiten las ya expuestas en *Huê la Mystérieuse*. El volumen termina con un capítulo sobre el "Caodaísmo", que contiene curiosas informaciones históricas sobre esta secta de origen muy reciente, que no es en suma más que una derivación del espiritismo occidental importado a Indochina; parece además que, a pesar de los numerosos cismas que se han producido en la secta en cuestión no hace desgraciadamente más que extenderse cada vez más, en gran detrimento de toda idea tradicional; ¡sin duda es un producto muy típico de la influencia europea!

Longfield Beatty, *The Garden of the Golden Flower*[9]. (Rider and Co., Londres).- Este libro, cuyo título mismo es una alusión manifiesta a la interpretación del *Secreto de la Flor de Oro* dada por C. G. Jung, es un ejemplo característico de la lamentable influencia ejercida por las concepciones psicoanalíticas sobre aquellos que quieren ocuparse de simbolismo sin poseer datos tradicionales suficientes. Sin duda, el autor pretende ir más lejos que los psicoanalistas y no limitarse al solo dominio reconocido por ellos, pero no deja de considerar menos a Freud y sus discípulos, y también a Frazer por otro lado, como “autoridades incontestadas” en su orden, lo que no puede más que proporcionarle un mal punto de partida. Si la tesis se limitara a considerar dos principios complementarios, así como su unión y lo que de ahí resulta, y a buscar reencontrar esos tres términos en los diferentes “niveles” que él llama respectivamente, “físico”, “místico” (¿?) y espiritual, no habría ciertamente nada que objetar, puesto que ello es efectivamente conforme a las enseñanzas de toda cosmología tradicional; pero entonces no habría evidentemente ninguna necesidad de apelar al psicoanálisis, ni por lo demás a teorías psicológicas cualesquiera que sean. Solamente que la influencia de éstas, y también la del “tótem” y del “tabú”, aparecen a cada instante en la manera especial como estas cuestiones son tratadas; el autor ¿no llega hasta a hacer del “inconsciente” la fuente de todo simbolismo y del demasiado famoso “complejo de Edipo” (cualesquiera que sean, por otro lado, los esfuerzos que hace para “espiritualizar” su significado) el punto central de todas sus explicaciones. Las que da respecto a los “héroes solares” y otros “mitos” y “leyendas”, y que forman la mayor parte de la obra, son además, de modo general, extremadamente confusas, y él mismo no parece siempre muy seguro de su exactitud; se tiene la impresión de que intenta proceder por una serie de aproximaciones sucesivas, sin que se pueda ver claramente a qué le conducen; y las correspondencias sobre todo embrolladas y frecuentemente dudosas que indica en diversos cuadros (él los llama singularmente “ecuaciones”) apenas aclaran la exposición. Añadamos aún que, sobre las doctrinas tradicionales mismas, su información, a juzgar por la bibliografía colocada al final del libro, parece ser muy restringida y no provenir demasiado frecuentemente más que de escritos muy poco dignos de confianza a este respecto; como los de los teosofistas, por ejemplo, (la *Secret Doctrine*, de Madame Blavatsky, el *Esoteric Cristianity* de la Sra. Besant), o aún la *Cábala Mística*, de Dion Fortune, de la que hablamos aquí en otra ocasión (nº de diciembre de 1937)[(*)]; su conocimiento de la tradición extremo oriental parece reducirse casi a la *Creative Energy* de Mears, que es una interpretación “cristianizada” y no poco fabuladora del *Yi-King*; todo ello es sin duda muy insuficiente, pero, en el fondo, es esta insuficiencia misma la que explica que haya podido dejarse seducir tan fácilmente por el psicoanálisis... No insistiremos más largamente, pero anotaremos sin embargo aún que la extraña idea de un Anticristo femenino, que él ha sacado del *Gospel of the Witches* de Leland y a la cual atribuye cierta importancia, pues vuelve sobre ella en varias ocasiones, ¡no representa mejores garantías que el resto desde el punto de vista auténticamente tradicional!

9 En ET, mayo de 1946. Recopilada en *Le Théosophisme*.

(*) Recopilado en *Comptes Rendus* (Nota del T.)

Léon Champrenaud (1870-1925)[10]

Léon Champrenaud ha muerto el 23 de octubre de 1925, a la edad de 55 años solamente, tras una larga y dolorosa enfermedad. Había estado mezclado muy joven en el movimiento ocultista contemporáneo, casi desde los comienzos, y había tomado una parte muy activa, bien haya escrito poco. Convertido en miembro del Supremo Consejo de la Orden Martinista[**], con el nombre de Noël Sisera, fue redactor jefe de un órgano poco conocido: *L´Initiateur*, boletín de estudios iniciáticos reservado a los delegados martinistas, y que no tuvo, por lo demás, más que siete números, de enero de 1904 a marzo de 1905. A partir del cuarto nº, el nombre de Sisera fue reemplazado por el de Sédir; y es que, en ese momento mismo, Léon Champrenaud se apartaba del ocultismo occidental, que le parecía metido en un callejón sin salida y se volcaba definitivamente hacia el estudio de las doctrinas orientales, en las cuales ya se interesaba desde hacía algún tiempo. Es entonces cuando funda con Matgioi la revista *La Voie*, que apareció de abril de 1904 a marzo de 1907. con el nombre de Théophane, hizo aparecer en 1907, en colaboración con Simon (Matgioi), la primera parte de las *Enseignements secrets de la Gnose*; este volumen debía ser seguido por otros dos, que nunca fueron publicados. Todavía con el mismo nombre de Théophane publicó, en 1910, un estudio sobre *Matgioi y su función en las Sociedades secretas chinas*, seguido de un resumen de la Metafísica Taoísta. En fin, de 1909 a 1912, se ocupó también de la revista *La Gnose*, que contribuyó a dirigir claramente en el sentido del estudio de las tradiciones orientales. Habiéndolo conocido mucho en esa época y habiendo trabajado con él casi constantemente durante varios años, no queremos dejarlo desaparecer sin dirigirle aquí un emotivo recuerdo y sin recordar que fue uno de los primeros que se esforzaron por hacer conocer en Francia las verdaderas doctrinas metafísicas de Oriente.

---

[10] Publicada en *Voile d´Isis*, mayo de 1926.

[**] De Papus. Nota del Traductor.

RESEÑAS DE REVISTAS

Hemos recibido los dos primeros números (jullio y agosto) de la ***Revue Caodaïste***, órgano de una nueva religión que ha visto la luz en Indochina, y que se presenta como una singular mezcla de Budismo, de Taoísmo (perfectamente incomprendido, entiéndase bien, de Confucianismo, de Cristianismo y... de espiritismo); espiritismo un poco especial, por otra parte, donde Dios mismo dicta comunicaciones por medio de una “canastilla de pico” (*sic*). Parece que los fundadores y dignatarios son todos funcionarios que han recibido una educación francesa, lo que no nos sorprende; ahí hay, en efecto, un producto de la influencia occidental.

Publicada en VI, enero de 1930. Recopilada en *Le Théosophisme*.



En la *Revue Caodaïste* (nº de septiembre), vemos que, además de la secta de la que es el órgano, otras varias (*Minh-Ly, Minh-Tân, Minh-Thiên),* en Indochina igualmente han “nacido del espiritismo estos últimos años”. Sabemos por otra parte, que, en China, y en Japón, algunas extravagantes religiones han visto la luz por influencia de ideas occidentales; ¿dónde se detendrá este desorden? El nº de octubre nos prueba además hasta qué punto los “Caodaístas” están occidentalizados: contiene un artículo sobre *Quan-an,* redactado enteramente según orientalistas europeos, otro muy breve sobre el Tao, donde las citas de Lao-Tsé están sacadas ¡de la menos seria de todas las traducciones francesas!

Publicada en VI, febrero de 1931. Recopilada en *Le Théosophisme.*

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

Lotus Bleu (número de agosto-septiembre) publica, con el título de “Revelaciones sobre el Budismo japonés”, una conferencia del Sr. Steinilber-Oberlin sobre los métodos de desarrollo espiritual que se usan en la secta *Zen* (nombre derivado del sánscrito *dhyâna,* "contemplación", y no *dziena,* lo que queremos creer que es una simple errata); estos métodos no parecen, por lo demás "extraordinarios" para quien conoce los del Taoísmo, de los que han sufrido la influencia en gran medida de un modo muy evidente. Sea lo que fuere, es sin duda interesante pero, ¿por qué razón esta palabra de "revelaciones" que haría creer fácilmente en la traición de algún secreto?

Publicada originalmente en V.I., 1932. Recopilada en *Aperçus sur l´ésoterisme islamique et le Taoïsme*.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

El ***Larousse mensuel*** (número de marzo) contiene un artículo sobre “La Religión y el Pensamiento chino”; el título mismo es muy característico de las ordinarias confusiones occidentales. Este artículo parece inspirado en gran parte en los trabajos del Sr. Granet, pero no en lo que tienen de mejor, pues, en semejante "resumen" la documentación está forzosamente muy reducida y quedan, sobre todo, las interpretaciones discutibles. Es más bien divertido ver calificar de "creencias" los conocimientos tradicionales de la precisión más científica, o también afirmar que "la sabiduría china permanece ajena a las preocupaciones metafísicas"... ¡porque no considera el dualismo cartesiano de la materia y del espíritu y no pretende oponer el hombre a la naturaleza! Casi no es necesario decir, después de eso, que el Taoísmo está particularmente mal comprendido: uno se imagina

que encontrará toda clase de cosas, excepto la doctrina puramente metafísica que es, esencialmente, en realidad...

Publicada en E.T., 1936, p. 199. Recopilada en *Aperçus sur l ésoterisme islamique et le Taoisme.*

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

L´Astrosophie (nº de abril) dedica a la *Voie Métaphysique* una nota verdaderamente extraña; ciertamente no nos habríamos percatado nunca de que fuese un “pequeño libro”, ni de que pueda ser juzgado como “pleno de ilogismo” y solamente “útil para permitir una rápida comprehensión del pensamiento metafísico chino”. Quizás ha sido leído rápidamente, pero no se ha debido comprender gran cosa, pues de otro modo no se diría que el autor “da un carácter ético a un sistema destituido de toda divinidad (*sic*)”; eso depende de lo que se quiera entender por “divinidad”, pero, por lo referente al “carácter ético”, no hay de ello la menor traza en el libro. En cuanto a los dos “gruesos errores” que se pretenden señalar, a saber, el primero “que Confucio fue un comunista”, no lo es más que por un bonito anacronismo: en la época que fue escrito el libro, “comunismo” no significaba “bolchevismo”, por la buena razón de que este último aún no había nacido. Sobre el segundo, hay algo aún mejor: consiste, según parece, en decir “que el Taoísmo es no-dualista, bien que el Yin-Yang sea un símbolo doble, y que los Trigramas de Fo-Hi estén exclusivamente basados sobre el doble símbolo de la línea recta y de la línea cortada”; aquí, evidentemente, el redactor de la recensión confunde “dualidad” con “dualismo”, lo que le hace ver una contradicción allá donde no la hay; el conocimiento... aproximado del francés que testimonia su estilo ¿es una excusa suficiente para tan “gruesos” errores?

Publicada en *Études Traditionnelles*, junio de 1937. Retomada en *Comptes Rendus.*

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

El *Mercure de France* (nº del 15 de noviembre), publica un artículo titulado “Filosofía y Ciencia de Extremo-Oriente”, por el Sr. Nyoiti Sakurazawa, que había ya hecho aparecer, hace algunos años, un volumen tratando del mismo tema, y en el cual presentaba como “clave” y “principio único” de esta “filosofía” y de esta “ciencia” (que, por lo demás, como lo reconocía él mismo, no son precisamente ni “filosofía” ni “ciencia” en el sentido occidental de tales palabras) una “ley universal” que no es otra que la doctrina cosmológica de los dos principios complementarios *yin* y *yang*, cuyas oscilaciones y vicisitudes producen todas las cosas manifestadas, con la indefinida multiplicidad de sus modificaciones. Esta doctrina encuentra en efecto su aplicación en el dominio de todas las ciencias tradicionales; el autor, en este artículo, se limita a considerar más especialmente su aplicación médica; hay en su exposición consideraciones interesantes, pero también cierta confusión, que es debida sobre todo a una mezcla de las concepciones occidentales modernas con los datos tradicionales; y esto confirma aún lo que hemos dicho muy frecuentemente contra tales asimilaciones ilusorias entre cosas que proceden de puntos de vista radicalmente diferentes.

Publicada en ET, febrero de 1938. Recopilada en *Le Théosophisme*.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Hommes et Mondes* (nº de febrero de 1947), el Sr. Henri Sérouya da sobre la Kábala un estudio bastante simplificado y “exterior”, y en el que hay desgraciadamente muchas confusiones: así, habla indiferentemente de “iniciados” y de “místicos”, como si fueran para él la misma cosa; admite la interpretación “panteísta” de ciertos modernos, sin percatarse de su incompatibilidad con el carácter metafísico que él reconoce por otra

parte a la Kábala, y llega incluso hasta decir que “Dios es el reflejo de todo”, lo que es una extraña inversión de la verdad; no ve más que un “disimulo voluntario” y “procedimientos artificiales” en la manera como los Kabalistas comentan las Escrituras, y desconoce evidentemente la pluralidad de sentidos de éstas y la constitución misma de las lenguas sagradas, así como la naturaleza real de las relaciones del exoterismo y del esoterismo; parece encontrar sorprendente que *En-Soph*, de lo que se hace además una concepción “spinozista”, no sea el Dios creador”, como si los aspectos divinos se excluyeran unos a otros, como si el “Supremo” y el “No-Supremo” se situaran en el mismo nivel; da del árbol sefirótico un esquema que nada tiene de tradicional y donde falta especialmente la indicación de la “columna del medio”; confunde el “embrionado” con la “metempsicosis”; y, citando a Lao-Tsé hacia el final, le atribuye, no sabemos según qué “fuente”, ¡un libro titulado *El doctrinal*! (...)

Publicada originalmente en ET, julio de 1947. Retomada en *Comptes Rendus*.



-Reseñando el artículo del Sr. Henry Sérouya sobre *La Kabale* (véase nº de julio de 1947, p. 175), habíamos señalado, entre otras cosas, la atribución a Lao-Tsé de un libro titulado *Le Doctrinal*; ahora bien, se nos ha señalado desde entonces que ha efectivamente aparecido con ese título, en 1944, un pequeño volumen que no es en realidad más que una traducción anónima del *Tao-te-King*, por otra parte truncada en varios lugares. Debemos pues reconocer que no es H. Sérouya el verdaderamente responsable de esta singularidad; en suma, su única equivocación en este punto ha sido admitir, sin examinar las cosas más de cerca, un título que no es debido más que a la fantasía un poco excesiva de un traductor.

Publicada en ET, París, 1947. Recopilada en *Comptes Rendus.*



***-Le Symbolisme*:** En este número y en el de junio (1949), François de Menard estudia lo que él llama “La sabiduría ‘taoísta’ de los ensayos de Montaigne”. Quede claro que no es sino una manera de decir, ya que Montaigne ciertamente no pudo tener conocimiento del Taoísmo, e incluso que jamás recibió, sin duda alguna, ninguna iniciación, de manera tal que su “sabiduría”, en suma permanece en un orden bastante exterior. No obstante, ciertos “contactos” no dejan de ser curiosos, y además también ya hubo otros que destacaron la extraña similitud entre la forma como se desarrolla el pensamiento de Montaigne y la del pensamiento chino, pues ambos proceden en cierto modo “en espiral”. Además, es notable que Montaigne haya reencontrado, al menos teóricamente y por sus propios medios, ciertas ideas tradicionales que seguramente no pudieron proporcionarle aquellos moralistas que había estudiado, y que fueron el punto de partida de sus reflexiones.

Publicada en ET, París, diciembre de 1949. Recopilada en *Études Franc-Maçonnerie II.*

FRAGMENTOS DE OTRAS OBRAS DE RENÉ GUÉNON

En *Introduction générale à l´étude des doctrines hindoues* (París, 1921 1ª edición):

Del capítulo "Las grandes divisiones del Oriente":

Por lo que hace a la civilización del Extremo Oriente, que es la sola cuyos representantes pertenecen en realidad a una raza única, es propiamente la civilización china; se extiende, como lo dijimos, a Indochina, y de manera más especial a Tonkín y Annam, pero los habitantes de estas regiones son de raza china, o bien pura, o bien mezclada con algunos elementos de origen malayo, pero que están lejos de ser preponderantes. Hay motivo para insistir sobre el hecho de que la lengua tradicional inherente a esta civilización es esencialmente la lengua china escrita, que no participa en las variaciones de la lengua hablada, ya sea que se trate por lo demás de variaciones en el tiempo o en el espacio; un chino del Norte, un chino del sur y un annamita pueden no comprenderse al hablar, pero el uso de los mismos caracteres ideográficos, con todo lo que en realidad implica, establece entre ellos un lazo cuya potencia es totalmente insospechada por los europeos. En cuanto al Japón, que hicimos a un lado en nuestra división general, se liga al Extremo Oriente en la medida que ha sufrido la influencia china, si bien posee además, con el Shinto, una tradición propia de un carácter muy diferente. Cabría preguntarse hasta qué punto estos diversos elementos han podido mantenerse a pesar de la modernización, es decir, de la occidentalización que fue impuesta a este pueblo por sus dirigentes; pero ésta es una cuestión demasiado particular para que podamos detenernos aquí. Por otra parte, con toda intención omitimos, en lo que precede, hablar de la civilización tibetana, que, sin embargo, está lejos de merecer nuestro olvido, sobre todo desde el punto de vista que más particularmente nos ocupa. Esta civilización, en ciertos aspectos, participa a la vez de la de la India y de la de China, sin dejar de presentar caracteres que le son absolutamente especiales; pero como los europeos la ignoran más completamente que cualquiera otra civilización oriental, no se podría hablar de ella útilmente sin entrar en desarrollos que estarían aquí fuera de propósito.

Del capítulo "Principios de unidad de las civilizaciones orientales".

La civilización china es, como lo indicamos ya, la única cuya unidad es esencialmente, en su naturaleza profunda, una unidad de raza; su elemento característico, bajo este concepto, es lo que los chinos llaman "*jen*", concepción que se puede traducir, sin mucha inexactitud, por "solidaridad de raza". Tal solidaridad, que implica a la vez la perpetuidad y la comunidad de existencia, se identifica por lo demás a la idea de "vida", aplicación del principio metafísico de la "causa inicial" a la humanidad existente; y de la transposición de esta noción en el dominio social, con el empleo continuo de todas sus consecuencias prácticas, nace la estabilidad excepcional de las instituciones chinas. Esta misma concepción permite comprender que la organización social toda entera descansa aquí en la familia, prototipo esencial de la raza; en Occidente se habría podido encontrar algo semejante, hasta cierto punto, en la ciudad antigua, en la que la familia formaba también el núcleo inicial, y en la que el mismo "culto de los antepasados", con todo lo que implica efectivamente, tenía una importancia de la que con dificultad se dan cuenta los modernos. Sin embargo, no creemos que, en ninguna parte fuera de China, se haya ido nunca tan lejos en el sentido de una concepción de la unidad familiar que se opone a todo individualismo, suprimiendo por ejemplo la propiedad individual y, por lo tanto, la herencia, y haciendo en cierto modo imposible la vida al hombre que, voluntariamente o no, se encuentra separado de la comunidad de la familia. Ésta desempeña, en la sociedad china un papel tan considerable por lo menos como el de la casta en la sociedad hindú, y que le es comparable en ciertos puntos: pero su principio es del todo diferente. Por lo demás, la parte propiamente metafísica de la tradición está claramente separada de todo el resto en China, más que en cualquier otro lugar, es decir, en suma, de sus aplicaciones a diversos órdenes de relatividades; sin embargo, ni que decir tiene que tal separación, por profunda que pueda ser, no podría llegar hasta una absoluta discontinuidad, que tendría por resultado privar de todo principio real las formas exteriores de la civilización. Esto se ve

demasiado en el Occidente moderno, en el que las instituciones civiles, despojadas de todo valor tradicional, pero arrastrando consigo algunos vestigios del pasado, incomprendidos en lo sucesivo, hacen a veces el efecto de una verdadera parodia ritual sin la menor razón de ser, y cuya observancia no es propiamente más que una "superstición", con toda la fuerza que da a esta palabra su acepción etimológica rigurosa.

Del capítulo "¿Qué hay que entender por tradición?"

En China, la separación muy clara de la que hemos hablado, nos muestra, por una parte, una tradición metafísica, y, por otra, una tradición social, que pueden parecer a primera vista no sólo distintas, como lo son en efecto, sino aun relativamente independientes una de otra, tanto más cuanto que la tradición metafísica ha sido siempre el patrimonio casi exclusivo de una "élite" intelectual, mientras que la tradición social, en razón de su naturaleza propia, se impone igualmente a todos y exige en el mismo grado su participación efectiva. Sólo que es necesario fijarse en que la tradición metafísica, tal como está constituida bajo la forma del "Taoísmo", es el desarrollo de los principios de una tradición más primordial, contenida principalmente en el "*Yi-King*", y que es de esta misma tradición primordial de donde fluye enteramente, aunque de manera menos inmediata y sólo como aplicación a un orden contingente, todo el conjunto de instituciones sociales que es habitualmente conocido bajo el nombre de "Confucianismo". Así se encuentra restablecida, con el orden de sus relaciones reales, la continuidad esencial de los dos aspectos principales de la civilización extremo-oriental, continuidad que estaría uno expuesto a desconocer casi inevitablemente, si no supiese remontar hasta su fuente común, es decir hasta esta tradición primordial cuya expresión ideográfica, fijada desde la época de Fo-Hi, se ha mantenido intacta a través de casi cincuenta siglos.

Del capítulo "Tradición y Religión":

La civilización extremo-oriental nos servirá todavía de ejemplo para otro orden de ritos no religiosos: en efecto, el Taoísmo que es, como lo hemos dicho, una doctrina puramente metafísica, posee también ciertos ritos que le son propios; y es que existen, por extraño y hasta incomprensible que pueda parecer a los occidentales, ritos que tienen un carácter y un alcance esencialmente metafísicos. Como por el momento no queremos insistir más en esto, añadiremos simplemente que, sin ir tan lejos como a China o a la India, se podrían encontrar tales ritos en ciertas ramas del Islam (si éste no permaneciera tan cerrado a los europeos, y en gran parte por culpa de éstos, como todo el resto del Oriente). A fin de cuentas, son excusables los sociólogos al equivocarse sobre cosas que les son completamente extrañas, y podrían, con alguna apariencia de razón, creer que todo rito es de esencia religiosa, si el mundo occidental, sobre el cual deberían estar mejor informados, no les presentara mas que ritos semejantes; pero nos permitiríamos de buena gana preguntarles, por ejemplo, si los ritos masónicos, cuya verdadera naturaleza no tratamos de investigar aquí, poseen, por el hecho mismo de que efectivamente son ritos, un carácter religioso en cualquier grado que sea.

Ya que nos ocupamos de este asunto, aprovecharemos la ocasión para señalar que la ausencia total del punto de vista religioso entre los chinos ha dado lugar a otro error, pero que es inverso del precedente, y que esta vez se debe a una incomprehensión recíproca. El chino, que tiene, en cierto modo por naturaleza, el mayor respeto por todo lo que es de orden tradicional, adoptará con gusto, cuando se encuentre transportado a otro medio, lo que le parecerá que constituye la tradición; ahora bien, en Occidente, como nada más que la religión presenta este carácter, podrá adoptarla así, pero de manera por completo superficial y pasajera. De retorno a su país de origen, que nunca abandonó de manera definitiva, porque la "solidaridad de la raza" es demasiado poderosa para permitírselo, este mismo chino ya no se preocupará en absoluto de la religión cuyos usos siguió temporalmente; y es que esta religión, que lo es para los otros, él mismo jamás la concibió en modo religioso, porque este modo es extraño a su mentalidad, y por lo demás, como no encontró nada en Occidente que tuviera un carácter siquiera un poco metafísico, esta religión no podía ser a sus ojos sino el equivalente más o menos exacto de una tradición de orden puramente social, a la manera del Confucianismo. Los europeos cometerían, pues, un gran error al calificar tal actitud de hipocresía, como les acontece hacerlo; no es

para el chino más que una simple cuestión de cortesía, porque según la idea que él se formó, la cortesía quiere que se amolde uno tanto como es posible a las costumbres del país en el que vive, y los jesuitas del siglo XVII estaban estrictamente en regla con ella cuando, al vivir en China, ocupaban su puesto en la jerarquía oficial de los letrados y rendían a los Antepasados y a los Sabios los honores rituales que les correspondían.

En el mismo orden de ideas, otro hecho interesante que hay que notar es el de que, en el Japón, el Shintoismo tiene, en cierta medida, el mismo carácter y el mismo papel que el Confucianismo en China; aunque tenga otros aspectos definidos con menos claridad, es antes que nada una institución ceremonial del Estado, y sus funcionarios, que no son "sacerdotes", son enteramente libres para adoptar la religión que les agrade o de no tener ninguna. Recordamos haber leído a este propósito, en un manual de historia de las religiones, esta reflexión singular: que "en el Japón lo mismo que en China la fe en las doctrinas de una religión no excluye en absoluto la fe en las doctrinas de otra religión"[1]; en realidad, doctrinas diferentes no pueden ser compatibles sino a condición de no colocarse sobre el mismo terreno, lo que es en efecto el caso, y esto debería bastar para probar que de ningún modo se puede tratar aquí de religión. De hecho, fuera del caso de importaciones extranjeras que no han podido tener una influencia muy profunda ni muy extensa, el punto de vista religioso es tan desconocido de los japoneses como de los chinos; hasta es uno de los raros rasgos comunes que se pueden observar en la mentalidad de estos dos pueblos.

Del capítulo “Acerca del Budismo”:

Lo que complica todavía las cosas es que el Budismo, al salir de la India, se ha modificado en cierta medida, y de modos diferentes, y que además forzosamente tenía que modificarse así para adaptarse a medios muy diferentes; pero toda la cuestión reside en saber hasta dónde llegan esas modificaciones, y no parece ser muy fácil el resolverla, sobre todo para aquellos que no tienen casi ninguna idea acerca de las doctrinas tradicionales con las cuales estuvo en contacto. Es así particularmente para el Extremo Oriente, donde el Taoísmo ha manifiestamente influido ciertas ramas del *Mahâyâna*, por lo menos en cuanto atañe a sus modalidades de expresión; especialmente la escuela del Zen, adoptó métodos cuya inspiración taoísta es completamente evidente. Este hecho puede explicarse por el carácter particular de la tradición extremo-oriental, y por la separación profunda que existe entre sus dos partes, interior y exterior, es decir, entre el Taoísmo y el Confucianismo; en estas dos condiciones el Budismo podía, en cierto modo, situarse en un dominio intermedio entre el uno y el otro, y se puede aun decir que en ciertos casos ha servido verdaderamente de "envoltura exterior" al Taoísmo, lo cual permitió a éste permanecer siempre cerrado, mucho más fácilmente de lo que hubiera podido ser sin ello. Es lo que también explica que el Budismo extremo-oriental haya asimilado ciertos símbolos de origen taoísta, y que, por ejemplo, haya identificado a veces *Kwan-yin* a un *Bodhisattwa*, o más precisamente a un aspecto femenino de *Avalokiteshwara*, en razón de la función "providencial" que les es común; y esto, anotémoslo bien de pasada, causó otra equivocación de los orientalistas, quienes en su mayor parte conocen al Taoísmo sólo de nombre: se han imaginado que *Kwan-yin* pertenecía propiamente al Budismo, y parecen ignorar completamente su proveniencia esencialmente taoísta. De todos modos, es costumbre muy suya, cuando se encuentran en presencia de algo cuyo carácter u origen no saben determinar exactamente, salir del paso aplicándole el rótulo de "búdico"; es un medio bastante cómodo de disimular su perplejidad más o menos consciente, y ellos apelan tanto más gustosos a este recurso, por cuanto, en virtud del monopolio de hecho que han llegado a establecer en su provecho, están casi seguros que nadie vendrá a contradecirlos; ¿qué pueden temer a este respecto gentes que establecen el principio de que no hay verdadera competencia en el orden de estudio en cuestión, salvo la que se adquiere en su escuela? Es evidente, además, que todo lo que ellos declaran así como "búdico" al gusto de su fantasía, como también aquello que lo es realmente, no es en todo caso para ellos sino "Budismo alterado"; en un manual de historia de las religiones que ya hemos mencionado, y donde

---

[1] *Christus*, cap. V, pág. 198.

el capítulo relativo a la China evidencia por otra parte en su conjunto una incomprehensión harto lamentable, se declara que "del Budismo primitivo no queda en China más que el nombre"[2], y que las doctrinas que existen ahí actualmente, tienen del Budismo sólo el nombre; esto sería completamente exacto si por "Budismo primitivo" se entiende lo que los orientalistas presentan como tal, pero primeramente habría que saber bien si se debe aceptar la concepción que ellos se hacen de él o si por el contrario no es ésta la que representa efectivamente un Budismo degenerado.

Del capítulo "La Mimânsâ":

El *apûrva*, germen de todas sus consecuencias futuras, como no está en el dominio de la manifestación corporal y sensible, está fuera del tiempo ordinario, pero no fuera de toda duración, porque pertenece también al orden de las contingencias. Ahora bien, el *apûrva*, puede, por una parte, permanecer unido al ser que ha realizado la acción, siendo desde entonces un elemento constitutivo de su individualidad considerada en su parte incorporal, donde persistirá tanto como dure ésta misma, y, por otra parte, puede salir de los límites de esta individualidad para entrar en el dominio de las energías potenciales del orden cósmico; en esta segunda parte, si se le representa, con una imagen sin duda imperfecta, como una vibración emitida en un determinado punto, esta vibración, después de propagarse hasta los confines del dominio que puede alcanzar, regresará en sentido inverso a su punto de partida, y esto, como lo exige la causalidad, bajo la forma de una reacción de la misma naturaleza que la acción inicial. Esto es, muy exactamente, lo que el Taoísmo, por su lado, designa como las "acciones y reacciones concordantes"; toda acción, y más generalmente toda manifestación, que es una ruptura de equilibrio, como lo dijimos a propósito de los tres *gunas*, necesita de la reacción correspondiente para restablecer éste equilibrio, y la suma de todas las diferenciaciones debe equivaler siempre, finalmente a la indiferenciación total.

Del capítulo "La enseñanza tradicional":

Es esta idea de "paternidad espiritual" la que expresa muy exactamente la palabra *Gurú*, que designa al instructor entre los hindúes, y que tiene también el sentido de "antepasado"; es a esta misma idea a la que hace alusión entre los árabes la palabra *Shaij*, que, con el sentido propio de "anciano", tiene un empleo idéntico. En China, la concepción dominante de la "solidaridad de la raza" da al pensamiento correspondiente un matiz distinto y hace asimilar el papel del instructor al de un "hermano mayor", guía y apoyo natural de los que le siguen en la vía tradicional; y que no se tornará un "antepasado" sino después de su muerte; pero la expresión "nacer al conocimiento" es también, como por dondequiera, de uso corriente.



En *L´Erreur spirite*, (París, 1923) cap. IV de la 1ª parte:

Hay un error bastante extendido, que consiste en querer vincular el espiritismo al culto de los muertos, tal como existe más o menos en todas las religiones, y también en diversas doctrinas tradicionales que no tienen ningún carácter religioso; en realidad, este culto, bajo cualquier forma que se presente, no implica de ningún modo una comunicación efectiva con los muertos; todo lo más, en algunos casos, se podría hablar quizás de una suerte de comunicación ideal, pero nunca de esa comunicación por medios materiales cuya afirmación constituye el postulado fundamental del espiritismo. En particular, lo que se llama el "culto de los antepasados", establecido en China conforme a los ritos confucianos (que, es menester no olvidarlo, son puramente sociales y no religiosos), no tiene absolutamente nada que ver con prácticas evocatorias cualesquiera; y, sin embargo, éste es uno de los ejemplos a los que han recurrido lo más frecuentemente los partidarios de la antigüedad y de la universalidad del espiritismo, que precisan incluso que las evocaciones se hacen frecuentemente, entre los chinos, por procedimientos

[2] *Christus*, cap. IV, pág. 187.

completamente semejantes a los suyos. He aquí a qué se debe esta confusión: hay en China, efectivamente, gente que hace uso de instrumentos bastante análogos a las “mesas giratorias”; pero se trata de prácticas adivinatorias que son del dominio de la magia y que son completamente extrañas a los ritos confucionistas. Por lo demás, aquellos que hacen de la magia una profesión son profundamente despreciados, allí tanto como en la India, y el empleo de estos procedimientos se considera como censurable, al margen de algunos casos determinados de los que no vamos a ocuparnos aquí, y que no tienen más que una similitud completamente exterior con los casos ordinarios; lo esencial, en efecto, no es el fenómeno provocado, sino la finalidad para la que se provoca, y también la manera en que es producido. Así pues, la primera distinción que hay que hacer está entre la magia y el “culto de los antepasados”, y es incluso más que una distinción, puesto que, de hecho tanto como de derecho, es una separación absoluta.

En *L´Erreur spirite*, cap. VI de la 1ª parte:

Es la doble herencia psíquica y corporal la que expresa esta fórmula china: “Tú revivirás en tus millares de descendientes”, que, a buen seguro, sería muy difícil de interpretar en un sentido reencarnacionista, aunque los ocultistas e incluso los orientalistas hayan logrado muchas otras hazañas comparables a ésta. Las doctrinas extremo orientales consideran incluso preferentemente el lado psíquico de la herencia, y ven en él un verdadero prolongamiento de la individualidad humana; por eso, bajo el nombre de “posteridad” (que es susceptible también de un sentido superior y puramente espiritual), la asocian a la “longevidad”, que los occidentales llaman inmortalidad.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Orient et Occident* (París, 1924)*:* *Capítulo “La superstición de la Ciencia”:*

Los europeos tienen una opinión tan alta de su ciencia que creen en su prestigio irresistible y se imaginan que los otros pueblos deben desfallecer de admiración ante sus descubrimientos más insignificantes; este estado de espíritu, que en ocasiones los conduce a singulares equivocaciones, no es del todo nuevo y hemos encontrado un ejemplo bastante interesante en Leibnitz. Se sabe que este filósofo había concebido el proyecto de establecer lo que él llamaba "característica universal", es decir una especie de álgebra generalizada que se hiciera aplicable a nociones de todo orden en lugar de estar restringida solamente a nociones cuantitativas; por otra parte, esta idea le había sido inspirada por ciertos autores de la Edad Media, fundamentalmente Raimundo Lulio y Tritemio. Ahora bien, en el curso de los estudios que hizo para tratar de realizar este proyecto, Leibnitz se sintió impulsado a preocuparse por la significación de los caracteres ideográficos que constituyen la escritura china y, más particularmente, por las figuras simbólicas que forman la base del Yi-King; veremos a continuación cómo comprendió a estos últimos:

"Leibnitz, dice L. Couturat, creía haber encontrado a través de su numeración binaria (numeración que no emplea más que los signos 0 y 1, y en la cual veía una imagen de la creación *ex nihilo*, la interpretación de los caracteres de Fo-Hi, misteriosos símbolos chinos de gran antigüedad, cuyo sentido no comprendían los europeos ni los chinos mismos.... El proponía emplear su interpretación para la propagación de la fe en China, teniendo en cuenta que era apropiada para dar a los Chinos una idea elevada de la ciencia europea, y para demostrar la concordancia de ésta con las tradiciones venerables y sagradas de la sabiduría china. Agregó esta presentación a la exposición de su aritmética binaria que envió a la Academia de Ciencias de París"[3]. He aquí, en efecto, lo que leemos textualmente en la memoria que nos ocupa: "Lo que hay de sorprendente en este cálculo (de la Aritmética binaria), es que dicha Aritmética, por medio del 0 y del 1, contiene el misterio de las líneas de un antiguo rey y filósofo llamado Fohy, que, según se

[3] *La Logique de Leibnitz*, pp. 474-475.

cree, vivió hace ya más de cuatro mil años[4] y que los chinos consideran como fundador de su imperio y de sus ciencias. Hay muchas figuras lineales que se le atribuyen, y todas remiten a esta Aritmética, pero basta poner aquí la *Figura de ocho Kua,* como se la llama[5], que pasa por ser fundamental, y agregarle la explicación que hemos hecho manifiesta, siempre que se advierta primeramente que una línea entera significa la unidad ó 1 y en segundo lugar que una línea quebrada significa el cero ó 0. Los chinos han perdido la significación de los *Kua* o Lineaciones de Fohy, hace tal vez más de un milenio, y han hecho algunos comentarios acerca de ellas, en los cuales han buscado no sé qué sentidos remotos, de tal modo que ha ocurrido que la verdadera significación les venga ahora de los europeos. He aquí cómo sucedió: hace apenas dos años que envié al R. P. Bouvet, célebre jesuita francés que vive en Pekín, mi manera de contar con el 0 y el 1, y no le tomó mucho reconocer que es la clave de las figuras de Fohy. Así, cuando me escribió el 14 de noviembre de 1701, me envió la gran figura de este Príncipe filósofo, que llega hasta el 64[6], y no permite dudar de la veracidad de nuestra interpretación, de modo que se puede decir que este padre ha descifrado el enigma de Fohy con la ayuda de lo que yo le había comunicado. Y como estas figuras son quizás el monumento de ciencia más antiguo que hay en el mundo, la restitución de su sentido después de un intervalo tan grande de tiempo, parecerá aún más curiosa... Ahora bien, como en la China se cree que Fohy es también el autor de los caracteres chinos, aunque muy alterados por el paso del tiempo, su ensayo de aritmética permite juzgar que bien podría encontrarse en él algún elemento considerable en relación con los números y las ideas, si se pudiera desentrañar el fundamento de la escritura china, y tanto más en cuanto que en China se cree que ha tenido en consideración los números al establecerlo. El R. P. Bouvet se siente inclinado a llevar adelante esta idea y es muy posible que la lleve a buen término de muchas maneras. Sin embargo, jamás supe si alguna vez ha habido en la escritura china un beneficio que se aproxime al que necesariamente debe haber en una característica que yo pueda proyectar. Y es que todo razonamiento que se pueda extraer de las nociones, podría ser extraído de sus caracteres a través de una modalidad de cálculo que sería uno de los medios más importantes para ayudar al espíritu humano"[7]. Hemos reproducido en toda su extensión este curioso documento que permite medir hasta dónde podía llegar la comprehensión de quien consideramos, sin embargo, como el más "inteligente" de los filósofos modernos: Leibnitz estaba persuadido de antemano de que su "característica", que por otra parte jamás llegó a constituir (y los "lógicos" de hoy no han avanzado mucho más), era inevitablemente muy superior a la ideografía china; y lo más gracioso es que piensa que hace un gran honor a Fo-Hi al atribuirle un "ensayo de aritmética" y la primera idea de su pequeño juego de numeración. Nos parece ver aquí la sonrisa de los chinos si

---

[4] La fecha exacta es 3.468 antes de la era cristiana, según una cronología fundada sobre la descripción precisa del estado del cielo en esta época; hemos de agregar que el nombre de Fohi sirve en realidad de designación a todo un período de la historia china.

[5] *Kua* es el nombre chino de los trigramas, es decir de las figuras que se obtienen al unir de tres en tres, de todas las maneras posibles, trazos enteros y quebrados, cuyo número es efectivamente de ocho.

[6] Se trata aquí de los sesenta y cuatro hexagramas de Weng-wang, es decir de las figuras de seis trazos formadas al combinar los ocho trigramas de a dos. Destaquemos de pasada que la interpretación de Leibnitz es absolutamente incapaz de explicar, entre otras cosas, por qué motivo estos hexagramas, así como los trigramas de los cuales derivan, están siempre dispuestos en un tablero de forma circular.

[7] *Explication de l´Arithmétique binare, qui se sert des seules caracteres 0 et 1, avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle don ne le sens des anciennes figures chinoises de Fohy*, Mémoires de l'Académie des Sciences, 1.703: "OEuvres mathématiques de Leibnitz", ed. Gerhardt, t VII, pp. 226-227. Ver también *De Dyadicis:* ibid., t. VII, pp. 233-234. Este texto termina de la siguiente manera: "*Ita mirum accidit, ut res ante ter et amplius (millia) annos nota in extremo nostri continentis oriente, nunc in extremo ejus occidente, sed melioribus ut spero auspiciis resuscitaretur. Nam non apparet, antea usum hujus characterismi ad augendam numerorum scientiam innotuisse. Sinenses vero ipsi ne Arithmeticam quidem rationem intelligentes nescio quos mysticos significatus in characteribus mere numeralibus sibi fingebant."*

se les hubiera presentado esta interpretación algo pueril, que hubiera estado muy lejos de brindarles "una alta idea de la ciencia europea", pero que hubiera sido apropiada para hacerles apreciar su alcance real con mucha exactitud. La verdad es que los chinos jamás han "perdido la significación", o más bien las significaciones de los símbolos en cuestión; es sólo que no se creían obligados a explicarlos al primer recién llegado, sobre todo si consideraban que hacerlo era un esfuerzo inútil; y Leibnitz, al hablar de "no sé qué sentidos remotos", reconoce en definitiva que no comprende nada del asunto. Son estos sentidos, cuidadosamente conservados por la tradición (que los comentarios no hacen más que seguir fielmente), los que constituyen "la verdadera explicación", y por otro lado no tienen nada de "místico"; pero, ¿qué mejor prueba de incomprehensión podría darse que el hecho de tomar símbolos metafísicos por "caracteres puramente numerales"? Símbolos metafísicos, esto, en efecto, es lo que son esencialmente los trigramas y los hexagramas, representación sintética de teorías susceptibles de admitir desarrollos ilimitados, y susceptibles también de adaptaciones múltiples si, en lugar de mantenernos en el dominio de los principios, queremos aplicarlos a algún orden determinado, Leibnitz se hubiera asombrado en buena medida si se le hubiera dicho que su interpretación aritmética también tenía su lugar entre los sentidos que él rechazaba sin conocerlos, pero sólo en un rango accesorio y subordinado; pues esta interpretación no es falsa en sí misma, y es perfectamente compatible con todas las demás, pero es incompleta e insuficiente, y hasta insignificante cuando se la considera de manera aislada, y no puede cobrar interés más que en virtud de la correspondencia analógica que religa los sentidos inferiores con el sentido superior, en conformidad con lo que hemos dicho de la naturaleza de las "ciencias tradicionales". El sentido superior es el sentido metafísico puro; todos los demás no son sino aplicaciones diversas, más o menos importantes, pero siempre contingentes: es así como, entre una infinidad de aplicaciones, puede haber una aritmética, como hay por ejemplo una aplicación lógica que hubiera podido ser de mayor utilidad para el proyecto de Leibnitz si la hubiera conocido, así como hay una aplicación social, que es el fundamento del Confucianismo, o como hay una aplicación astronómica, la única que los japoneses han podido aprehender[8], y hasta una aplicación adivinatoria que los chinos consideran como una de las más inferiores de todas, y cuya práctica abandonan a los juglares errantes. Si Leibnitz hubiera estado en contacto directo con los chinos, estos tal vez le habrían explicado (¿acaso él lo habría comprendido?) que incluso las cifras de las cuales se servía podían simbolizar ideas de un orden mucho más profundo que las ideas matemáticas, y que, en razón de tal simbolismo, los números cumplían un papel en la formación de los ideogramas, del mismo modo que en la expresión de las doctrinas pitagóricas (lo cual demuestra que estas cosas no eran ignoradas por la antigüedad occidental). Los chinos inclusive hubieran podido aceptar la notación por medio del 0 y el 1, y tomar estos "caracteres puramente numerales" para representar simbólicamente las ideas metafísicas del *Yin* y del *Yang* (que nada tienen que ver con la concepción de la creación *ex nihilo*), con muy buenas razones para preferir, como más adecuada, la representación proporcionada por las "lineaciones" de Fo-Hi, cuyo objeto propio y directo está en el dominio metafísico. Hemos desarrollado este ejemplo porque evidencia claramente la diferencia que existe entre la sistematicidad filosófica y la síntesis tradicional, entre la ciencia occidental y la sabiduría oriental; no es difícil reconocer con este ejemplo, que tiene también para nosotros un valor simbólico, de qué lado se encuentran la incomprehensión y la estrechez de miras[9]. Leibnitz, al

[8] La traducción francesa del *Yi-king* por Philastre (*Annales du Musée Guimet,* t. VIII y t. XXIII) que es por otra parte una obra extremadamente notable, tiene el defecto de considerar de un modo tal vez demasiado exclusivo el sentido astronómico.

[9] Recordaremos aquí lo que hemos dicho acerca de la pluralidad de sentidos de todos los textos tradicionales, y especialmente de los ideogramas chinos: *Introduction Générale a l'étude des Doctrines Hindoues*, 2ª parte, c. IX. Agregaremos a ello esta cita tomada de Philastre; "en chino la palabra, o el carácter, casi nunca tiene un sentido absolutamente definido y limitado, el sentido resulta generalmente de la posición en la frase, pero ante todo de su empleo en alguno de los libros más antiguos y de la interpretación admitida en estos casos... La palabra no tiene valor más que por sus acepciones tradicionales" (*Yi-king*, 1ª parte. p. 8).

pretender comprender los símbolos chinos mejor que los chinos mismos, es un verdadero precursor de los orientalistas que tienen, especialmente los alemanes, la misma pretensión respecto de todas las concepciones y de todas las doctrinas orientales, y que rehúsan prestar la menor atención a la opinión de los representantes autorizados de dichas doctrinas.

En *Orient et Occident,* capítulo "Terrores quiméricos y peligros reales":

Aun aquellos orientales que pasan por ser más cerrados frente a todo lo extranjero, los chinos por ejemplo, verían sin repugnancia que algunos europeos fueran individualmente a establecerse entre ellos para comerciar, si no supieran demasiado bien, por haber sufrido la triste experiencia, a qué se exponen al dejarlos actuar y qué usurpaciones constituyen la consecuencia inmediata de lo que en un principio parecía de lo más inofensivo. Los chinos son el pueblo más profundamente pacífico que existe; decimos pacífico y no "pacifista", pues no experimentan la necesidad de expresar grandilocuentes teorías humanitarias: la guerra repugna a su temperamento, y eso es todo. Si esto constituye una debilidad en cierto sentido relativo, hay en la naturaleza misma de la raza china una fuerza de otro orden que compensa sus efectos, y cuyo espíritu contribuye sin duda a hacer posible ese estado espiritual pacífico: esta raza está dotada de un poder de absorción tal que siempre ha asimilado a todos sus conquistadores sucesivos con una rapidez increíble; y está la historia para comprobarlo. En condiciones semejantes, nada podría ser más ridículo que el quimérico terror del "peligro amarillo", inventado en otro tiempo por Guillermo II, que lo simbolizó hasta en uno de esos cuadros con pretensiones místicas que se complacía en pintar para ocupar sus ocios; hace falta toda la ignorancia de la mayoría de los occidentales y su incapacidad de concebir hasta qué punto los demás hombres son diferentes a ellos para llegar a imaginar al pueblo chino levantándose en armas para marchar a la conquista de Europa; si alguna vez debiera tener lugar una invasión china, no podría asumir otra forma que la de una penetración pacífica, y éste no es, en todo caso, un peligro realmente inminente. Es cierto que, si los chinos tuvieran la mentalidad occidental, las odiosas inepcias que públicamente se adeudan en la cuenta de ésta, en toda ocasión habrían bastado largamente para incitarlos a enviar expediciones a Europa; no hace falta tanto para servir de pretexto a una intervención armada de parte de los occidentales pero estas cosas dejan a los orientales perfectamente indiferentes. Nadie se atrevió nunca, según lo que sabemos, a decir la verdad sobre el origen de los acontecimientos que se produjeron en 1900; helo aquí en pocas palabras: el territorio de las legaciones europeas en Pekín estaba sustraído a la jurisdicción de las autoridades chinas; en ese momento se había formado en las dependencias de la legación alemana una verdadera guarida de ladrones, clientes de la misión luterana, que se dispersaban por la ciudad, pillaban todo lo que podían, y luego, con su botín, se replegaban a su refugio en el cual, al no estar sujetos a derecho de persecución, se aseguraban la impunidad; la población terminó por exasperarse y amenazó con invadir el territorio de la legación para apoderarse de los malhechores que allí se encontraban; el ministro de Alemania quiso oponerse a ello y se puso a arengar a la multitud, pero sólo logró hacerse matar en el tumulto; para vengar el ultraje, se organizó una expedición sin tardanza, y lo más curioso es que todos los estados europeos, incluida Inglaterra, se dejaron arrastrar en pos de Alemania; el espectro del "peligro amarillo" al menos había servido de algo en esta circunstancia. De más está decir que los beligerantes obtuvieron beneficios apreciables de su intervención, sobre todo desde el punto de vista económico; y no fueron solamente los Estados los que sacaron provecho de la aventura: conocemos algunos personajes que lograron situaciones muy ventajosas por haber hecho la guerra... en los sótanos de las legaciones; ¡a ellos no sería necesario decirles que el "peligro amarillo" no es una realidad!

Pero, se objetará, no están solamente los chinos, están también los japoneses, que son un pueblo guerrero; esto es cierto, pero en principio los japoneses, nacidos de una mezcla en la que predominan los elementos malayos, no pertenecen verdaderamente a la raza amarilla, y, por consiguiente, su tradición tiene un carácter forzosamente diferente. Si el Japón tiene ahora la ambición de ejercer su hegemonía sobre Asia entera y de "organizarla" a su manera, es precisamente porque el Shintoismo, tradición que, en muchos aspectos, difiere profundamente del Taoísmo chino y que concede una gran

importancia a los ritos guerreros, ha entrado en contacto con el nacionalismo, tomado naturalmente en préstamo a Occidente -pues los japoneses siempre han sobresalido como imitadores- y se ha convertido en un imperialismo absolutamente similar al que se puede ver en otros países. Sin embargo, si los japoneses se comprometen en una empresa semejante, encontrarán tanta resistencia como los pueblos europeos y tal vez aún más. En efecto, los chinos no experimentan por nadie la misma hostilidad que por los japoneses, sin duda porque, al ser sus vecinos, les parecen particularmente peligrosos; los temen, como un hombre que ama su tranquilidad teme todo lo que amenaza con perturbarla, y por sobre todas las cosas los desprecian. Sólo en el Japón el pretendido "progreso" occidental ha sido recibido con una diligencia tanto mayor en la medida que se cree posible tornarlo útil para realizar la ambición a la que nos referíamos en su momento; y sin embargo la superioridad de los armamentos, incluso unida a las más destacadas cualidades guerreras, no siempre prevalece contra ciertas fuerzas de otro orden: los japoneses se han dado cuenta de ello en Formosa, y Corea tampoco constituye para ellos una posesión tranquila. En el fondo, si los japoneses obtuvieron fácilmente la victoria en una guerra de la cual una buena parte de los chinos no tuvo conocimiento hasta que terminó, es porque en ese momento se vieron favorecidos, por razones especiales, por ciertos elementos hostiles a la dinastía Manchú que sabían bien que otras influencias intervendrían a tiempo para impedir que las cosas llegaran demasiado lejos.

En un país como China, muchos acontecimientos, guerras o revoluciones, toman un aspecto totalmente diferente según se los mire de lejos o de cerca y, por asombroso que parezca, es la lejanía lo que los acrecienta: vistos desde Europa parecen considerables, en China, en cambio, se reducen a simples incidentes locales.

Por una ilusión óptica del mismo género, los occidentales atribuyen una importancia excesiva a las acciones de pequeñas minorías turbulentas, formadas por individuos que sus propios compatriotas a menudo ignoran totalmente y por los cuales, en todo caso, no tienen la menor consideración. Queremos hablar de algunos individuos educados en Europa o América, como los que suelen encontrarse hoy en mayor o menor medida en todos los países orientales, y que al haber perdido en virtud de dicha educación el sentido tradicional y al no conocer nada de su propia civilización, creen obrar correctamente exhibiendo el "modernismo" más extremo. Estos "jóvenes" orientales, como se llaman a sí mismos para marcar mejor sus tendencias, jamás podrían adquirir una influencia real en su medio; en ocasiones se les utiliza sin que lo sepan para cumplir un papel que no advierten, y esto es más fácil en la medida en que se lo toman más en serio; pero también ocurre que, al retomar contacto con su raza, se desengañan poco a poco, se dan cuenta de que su presunción estaba hecha fundamentalmente de ignorancia y terminan por convertirse en verdaderos orientales....

(...)

En cuanto a lo que se refiere a China, todo lo que es ruso resulta allí generalmente muy antipático, y, por otra parte, el espíritu tradicional no está en ella menos sólidamente establecido que en el resto de Oriente; si ciertas cosas pueden ser más fácilmente toleradas a título transitorio, es a causa del poder de absorción de la raza china que le permite sacar finalmente la parte más ventajosa incluso a partir de un desorden pasajero; finalmente no seria necesario, para acreditar la leyenda de acuerdos inexistentes e imposibles, invocar la presencia en Rusia de algunas bandas de mercenarios que no son más que vulgares bandidos y de los cuales los chinos están muy felices de desprenderse en provecho de sus vecinos.

En *Orient et Occident*, Capítulo “Entendimiento y no fusión”:

Puesto que, para despertar la intelectualidad occidental hay que comenzar por el estudio de las doctrinas de Oriente (hablamos de un estudio verdadero y profundo, con todo lo que comporta en cuanto al desarrollo personal de los que se entregan a él, y no de un estudio exterior y superficial como el de los orientalistas), debemos indicar los motivos por los cuales conviene, de un modo general, dirigirse a una de estas doctrinas con preferencia a las demás. Se nos podría preguntar, en efecto, por qué razón tomamos como punto de apoyo principal a la India antes que a China, o por qué motivo no consideramos más ventajoso establecernos en lo más cercano a Occidente, es decir en el aspecto esotérico de la doctrina islámica. Nos limitaremos por nuestra parte a considerar

estas tres grandes divisiones de Oriente, todo lo demás, o es de menor importancia o, como las doctrinas tibetanas, es ignorado por los europeos hasta tal punto que sería muy difícil hablarles de ello de una manera inteligible antes de que hayan comprendido cosas menos radicalmente extrañas a su manera habitual de pensar. En cuanto a lo que se refiere a China, hay razones similares para no detenerse en ella en primer lugar: las formas a través de las cuales se expresan sus doctrinas están verdaderamente muy alejadas de la mentalidad occidental, y los métodos de enseñanza que allí se usan tienen una naturaleza apropiada como para desalentar rápidamente a los europeos mejor dotados; muy pocos serán los que podrían resistir un trabajo emprendido según semejantes métodos, y, si hay ocasión de considerar en todo caso una selección más rigurosa, deben evitarse sin embargo en la medida de lo posible determinadas dificultades que acarrearían ciertas contingencias y que provendrían más bien del temperamento inherente a la raza que de una carencia real de facultades intelectuales.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta* (París, 1925), capítulo I:

Se registran asimismo algunos casos similares (A los de los *Chirajîvis*) en otras tradiciones: así, en el Taoísmo se habla de ocho “inmortales”; por otra parte está *Melquisedec* “*el que es sin padre, sin madre, sin genealogía, el que no tiene comienzo ni fin de su vida*” (San Pablo, *Epístola a los Hebreos*, VII, 3) y sería sin duda fácil encontrar aún otras relaciones del mismo género.

En *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta,* capítulo V:

Purusha, considerado como idéntico a la personalidad, es por así decirlo "una porción (*ansha*) del Supremo Ordenador” (que, sin embargo, no tiene partes en realidad, puesto que es absolutamente indivisible y "sin dualidad"), como una chispa lo es del fuego (cuya naturaleza, por lo demás, permanece en su totalidad en cada chispa). La palabra "*iva*" indica que se trata de una comparación (*upama*) o de un modo de hablar destinado a facilitar la comprehensión, pero que no debe ser tomado literalmente. He aquí un texto taoísta que expresa una idea similar: "Las normas de toda clase, como la que hace un cuerpo de muchos órganos (o un ser de muchos estados) son otras tantas participaciones del Rector Universal. Estas participaciones ni lo aumentan ni lo disminuyen, pues ellas son comunicadas por Él y no separadas de Él" (*Chuang-Tsé*, c. II. Traducción del Padre Wieger, pág. 217).

En *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta,* capítulo X:

Es sólo en principio que todas las cosas son *Brahma*, pero, al mismo tiempo, ello es lo único que constituye su realidad profunda; y esto es lo que jamás debe perderse de vista si se quiere comprender lo que sigue. Citaremos aquí un texto taoísta en el que se encuentran expresadas las mismas ideas: “No preguntéis si el Principio está aquí o allá; está en todos los seres. Por ello se le dan epítetos de grande, supremo, entero, universal, total... aquél que ha hecho que los seres fueren seres, no está sometido a las mismas leyes que los seres. Aquel que hizo que todos los seres fuesen limitados, es ilimitado, infinito... Para lo que es propio de la manifestación, el Principio produce la sucesión de sus fases, pero no es esta sucesión (ni está implicado en ella). Él es el autor de las causas y de los efectos (la causa primera), pero no es las causas ni los efectos (particulares y manifestados). Es el autor de las condensaciones y las disipaciones (nacimientos y muertes, o cambios de estado), pero no es condensación ni disipación. Todo procede de Él y se modifica por y bajo su influencia. Está en todos los seres, por una terminación de norma, pero no es idéntico a ellos por no ser diferenciado ni limitado” (*Chuang-Tsé*, cap. XXII, Traducción del Padre Wieger, págs. 395-397).

(...) “¡Oh Principio!, Tu que das a todos los seres lo que les conviene, jamás has pretendido que te llamen equitativo. Tú cuyas bondades se extienden a todos los tiempos, jamás has pretendido que te llamen caritativo. Tú que fuiste antes que el origen, y que no

pretendes ser llamado venerable, Tú que envuelves y soportas al Universo produciendo todas las formas sin pretender ser llamado hábil; es en Ti que yo me muevo" (*Chuang-Tsé*, C. VI, traducción del Padre Wieger, pág. 261). "Se puede decir del Principio solamente que es el origen de todo y que influencia todo permaneciendo indiferente" (id. C. XXII; ibid. pág. 391). "El Principio indiferente, imparcial, deja que todas las cosas sigan su curso sin influirlas. No pretende ningún título, calificación o atribución. No actúa. No haciendo nada, no hay nada que Él no haga" (id. C. XXV, ibid. pág. 437).

En L´Homme et son devenir selon le Vêdânta, capítulo XIV:

Cuando el ser que duerme no experimenta ningún deseo y no está sujeto a sueño alguno, su estado es el de sueño profundo (*sushupta-sthâna*); "Él (es decir *Atmâ* mismo en esta condición), que en este estado se vuelve uno (sin ninguna distinción o diferenciación). "Todo es uno", dice igualmente el Taoísmo "durante el sueño, el alma no distraída se absorbe en esta unidad; durante la vigilia, distraída, distingue seres diversos" (*Chuang-Tsé*, C. II, Traducción del Padre Wieger, p. 215).

Idem, cap. XVI:

"Si piensas que Lo conoces bien (a *Brahma*), lo que tu conoces de su naturaleza es en realidad muy poco; por esta razón *Brahma* debe ser aún más atentamente considerado por ti. (La respuesta es ésta) no pienso que Lo conozco; con eso quiero decir que no Lo conozco bien (de modo distinto, como conocería a un objeto susceptible de ser descrito o definido); y, sin embargo, Lo conozco (según la enseñanza que he recibido respecto de su naturaleza). Cualquiera que entre nosotros comprenda estas palabras (en su verdadera significación): 'yo no Lo conozco y sin embargo Lo conozco', ése Lo conoce en verdad. Para el que piensa que *Brahma* no es comprendido (por una facultad cualquiera), *Brahma* es comprendido (pues, por el Conocimiento de *Brahma*, se vuelve real y efectivamente idéntico a *Brahma* mismo); pero el que piensa que *Brahma* es comprendido (por alguna facultad sensible o mental) no Lo conoce. *Brahma* (en sí mismo, en su incomunicable esencia) es desconocido para aquellos que Lo conocen (como a un objeto de conocimiento cualquiera, ya sea un ser particular o el Ser universal), y es conocido para aquellos que no Lo conocen (como 'esto' o 'aquello')" *Kena Upanishad*, 2º khanda, shrutis 1 a 3. He aquí un texto taoísta que es totalmente idéntico: "El Infinito ha dicho: no conozco al principio; esta respuesta es profunda. La inacción ha dicho: yo conozco al Principio, esta respuesta es superficial. El Infinito ha tenido razón en decir que no sabía nada de la esencia del Principio. La inacción ha podido decir que lo conocía en cuanto a sus manifestaciones exteriores... No conocerlo es conocerlo (en su esencia), conocerlo (en sus manifestaciones) es no conocerlo (tal como es en realidad). Pero, ¿cómo comprender esto, que es no conociéndolo como se le conoce? He aquí lo que dice el estado primordial. El Principio no puede ser entendido, lo que se entiende no es él. El Principio no puede ser visto, lo que se ve no es él. El Principio no puede ser enunciado, lo que se enuncia no es él... El Principio al no poder ser imaginado, no puede ser descrito. Aquel que hace preguntas sobre el Principio y aquel que responde, muestran que ignoran lo que es el Principio. No se puede, acerca del Principio, preguntar ni responder lo que es". (*Chuang-Tsé*, C. XXII, traducción del Padre Wieger, págs. 397-399).

(…) El Yogui, dice Aniruddha, está en conexión inmediata con el principio primordial del Universo y, por consiguiente, (de modo secundario) con el conjunto del espacio, del tiempo y de las cosas", es decir con la manifestación y, más particularmente, con el estado humano en todas sus modalidades (He aquí un texto taoísta donde se expresan las mismas ideas: "Aquel (el ser que ha llegado al estado en el cual está unido a la totalidad universal) no dependerá más de nada; será perfectamente libre... también se dice con mucha justicia: el ser suprahumano no tiene ya individualidad propia; el hombre trascendente no tiene más acción propia, el sabio no tiene más nombre propio, pues es uno con el Todo" (*Chuang-Tsé*, C.I, Trad. del Padre Wieger, pág. 211). El Yogui o el *jîvan-mukta*, en efecto, está liberado del nombre y de la forma (*nâma-rûpa*) que son los elementos constitutivos y característicos de la individualidad; ya hemos mencionado los textos de los Upanishads donde se afirma expresamente esta cesación del nombre y de la forma).

(...) "El Yogui, tras haber atravesado el mar de las pasiones, está unido a la tranquilidad (Es la "Gran Paz" (*Es-Sakînah*) del esoterismo islámico o la *Pax Profunda* de la tradición rosacruciana; y la palabra *Shekinah* en hebreo, designa la "presencia real" de la divinidad o la "Luz de gloria" en y por la cual, según la teología cristiana, se opera la "visión beatífica" (Cf. La "gloria de Dios" en el texto ya citado del Apocalipsis, XXI, 23). He aquí otro texto taoísta que se relaciona con el mismo tema: "La paz en el vacío es un estado indefinible. Se llega a establecerse en ella. No se la toma ni se la da. Antes se tendía hacia allí. Ahora se prefiere el ejercicio de la bondad y la equidad, que no da el mismo resultado" (*Lie-Tsé*, C.I, trad. del P. Wieger, pág.. 778), El "vacío" al que aquí nos referimos es el "cuarto estado" de la *Mândûkya Upanishad* que es en efecto indefinible al ser absolutamente incondicionado y del cual no se puede hablar sino en forma negativa. Las palabras "antes" y "ahora" se refieren a los diferentes períodos del ciclo de la humanidad terrestre: las condiciones de la época actual (correspondiente al Kali-Yuga) hacen que la gran mayoría de los hombres se apeguen a la acción y al sentimiento, que no pueden conducirlos más allá de los límites de su individualidad y menos aún al estado supremo e incondicionado).

Idem, capítulo XXIII:

Por lo demás, encontramos también en la tradición extremo oriental una teoría que equivale exactamente a lo que acabamos de exponer: dicha teoría es la de las "cuatro Felicidades", de las cuales las dos primeras son, la "Longevidad" que, ya lo hemos dicho, no es otra cosa que la perpetuidad de la existencia individual, y la "Posteridad", que consiste en las prolongaciones indefinidas del individuo a través de todas sus modalidades. Estas dos "Felicidades" no conciernen sino a la extensión de la individualidad y se resumen en la restauración del "estado primordial" que implica su plena consecución; las dos siguientes, que se relacionan por el contrario con los estados superiores y extraindividuales del ser (Por esto, mientras que las dos primeras "felicidades" pertenecen al dominio del Confucianismo, las otras dos dependen del dominio del Taoísmo), son el "Gran Saber" y la "Perfecta Soledad", es decir *pânditya* y *mauna*. Finalmente, estas "cuatro Felicidades" obtienen su plenitud en la "quinta", que las contiene a todas en principio y las une sintéticamente en su esencia única e indivisible; esta "quinta Felicidad" no se nombra (así como no se nombra el "cuarto estado" de la *Mândûkya Upanishad*) por ser inexpresable y por no poder ser objeto de ningún conocimiento distintivo; pero es fácil comprender que aquí no se trata de otra cosa que de la Unión misma o la "Identidad Suprema" obtenida en y por la realización completa y total de lo que otras tradiciones llaman "Hombre Universal", pues el *Yogui*, en el verdadero sentido de la palabra, o el "hombre trascendente" (*Cheun-jen*) del Taoísmo, son también idénticos al "Hombre Universal".

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En La *Crise du Monde moderne* (París, 1927)*,* cap. I:

En el siglo VI antes de la era cristiana, cualquiera que haya sido su causa, se produjeron cambios considerables en casi todos los pueblos; por lo demás, estos cambios presentaron caracteres diferentes según los países. En algunos casos, fue una readaptación de la tradición a otras condiciones que las que habían existido anteriormente, readaptación que se cumplió en un sentido rigurosamente ortodoxo; esto es lo que tuvo lugar concretamente en China, donde la doctrina, constituida primitivamente en un conjunto único, fue dividida entonces en dos partes claramente distintas: el Taoísmo, reservado a una élite, y que comprendía la metafísica pura y las ciencias tradicionales de orden propiamente especulativo, y el Confucianismo, común a todos sin distinción, y que tenía por dominio las aplicaciones prácticas y principalmente sociales.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Le Roi du Monde* (París, 1927), cap. VII:

El *luz,* siendo imperecedero, es en el ser humano el "núcleo" de inmortalidad, así como el lugar que es designado por el mismo nombre es la "morada de inmortalidad": ahí se detiene, en ambos casos, el poder del ángel de la muerte. Es en cierta manera el huevo o el embrión del Inmortal. El equivalente lo encontramos, bajo otra forma, en las distintas tradiciones, y en particular, con muy importantes desarrollos en el Taoísmo. En este sentido, es análogo en el orden "microcósmico", a lo que es el "Huevo del Mundo" en el orden "Macrocósmico", pues encierra las posibilidades del "ciclo futuro" (la *vita venturi seculi* del credo católico).

En *Le Roi du Monde*, capítulo IX:

El recuerdo de esta "Isla de los Cuatro Maestros" se encuentra hasta en la tradición china, lo que parece no haberse nunca señalado; he aquí un texto taoísta que da fe de ello: "el emperador Yao hizo grandes esfuerzos, y se imaginó haber reinado idealmente bien. Tras haber visitado a los Cuatro Maestros, en la lejana isla de *Kou-chee* (habitada por "hombres verdaderos", *tchenn-jen*, es decir, hombres reintegrados en el "estado primordial"), reconoció que había echado todo a perder". El ideal es la indiferencia (o más bien el desapego, en la actividad "no actuante") del super-hombre (El "hombre verdadero", estando colocado en el centro, ya no participa en el movimiento de las cosas, sino que en realidad dirige este movimiento por su sola presencia, porque en él se refleja la Actividad del Cielo), que deja girar la rueda cósmica (*Chuang-Tsé*, cap. I; trad. del P. L. Wieger, p. 213. El emperador Yao reinó, se dice, en el año 2356 antes de la era cristiana). Por otro lado, los "cuatro Maestros" se identifican a los cuatro *Mahârâjas* o "grandes reyes" que, según las tradiciones de la India y del Tíbet, presiden los cuatro puntos cardinales[10]; ellos corresponden al mismo tiempo a los elementos: el Maestro supremo, el quinto, que reside en el centro, sobre la montaña sagrada, representa entonces al Eter (*Akâsha*), la "quintaesencia" (*quinta essentia*) de los hermetistas, de cuyo elemento primordial proceden los otros cuatro; y tradiciones análogas se encuentran también en América central.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* (París, 1929), cap. I:

Los Antiguos maestros poseían la Lógica, la Clarividencia y la Intuición; esta Fuerza del Alma era inconsciente; esta Inconsciencia de su Fuerza Interior daba majestad a su apariencia... ¿Quién podría, en nuestros días, por su claridad majestuosa, iluminar las tinieblas interiores? ¿Quién podría, en nuestros días, por su vida majestuosa, revivificar la muerte interior? Ellos, llevando la Vía (*Tao*) en su alma, fueron Individuos Autónomos; como tales, veían las perfecciones de sus debilidades" (*Tao-te-king*, cap. XV, traducción de Alexandre Ular; cf. *Chuang-Tsé*, cap. VI, que comenta este pasaje. La "Inconsciencia" de la que se habla aquí se refiere a la espontaneidad de ese estado que no era por entonces el resultado de ningún esfuerzo; y la expresión "Individuos Autónomos" debe ser entendida en el sentido del término sánscrito *swêchchhâchârî,* es decir, "aquel que sigue su propia voluntad", o, según otra expresión equivalente que se encuentra en el esoterismo islámico, "aquel que es para sí mismo su propia ley.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

***Le Symbolisme de la Croix* (París, 1931),** cap. I:

El "Hombre Universal" (en árabe *El-Insânul-kâmil)* es el *Adam Kadmon* de la Kábala hebraica; es también el "Rey" (*Wang*) de la tradición extremo oriental (*Tao-te-king*, XXV)

---

[10] También se podría hacer aquí una comparación con los cuatro *Awtâd* del esoterismo islámico.

Le Symbolisme de la Croix, cap. VII:

El sabio perfecto, según la doctrina taoísta, es aquel que ha alcanzado el punto central y que permanece en él en unión indisoluble con el Principio, participando de su inmutabilidad e imitando su “actividad no actuante”. “Aquel que ha llegado al máximo del vacío, dice Lao-Tsé, estará fijado sólidamente en el reposo. Volver a su raíz (es decir, al Principio, a la vez origen primero y fin último de todos los seres)[11], es entrar en el estado de reposo”[12]. El “vacío” del que aquí se trata es el desapego completo respecto a todas las cosas manifestadas, transitorias y contingentes, desapego por el que el ser escapa a las vicisitudes del “curso de las formas”, a la alternancia de los estados de “vida” y “muerte”, de “condensación” y “disipación”, pasando de la circunferencia de la “rueda cósmica” a su centro, que él mismo es designado como “vacío (no manifestado) que une los rayos y hace de ellos una rueda”[13]. “La paz en el vacío, dice Lie-Tsé, es un estado indefinible; ni se agarra ni se da; llega y se establece”[14]. Esta “paz en el vacío” es la “Gran Paz” del esoterismo islámico, llamada en árabe *Es-Sakînah*, designación que le identifica a la *Shekiná* hebraica, es decir, a la “presencia divina” en el centro del ser, representado simbólicamente como el corazón en todas las tradiciones; y esta "presencia divina", está, en efecto, implícita por la unión con el Principio, que no puede hacerse efectiva sino en el centro mismo del ser. "A aquel que permanece en lo no-manifestado, todos los seres se manifiestan... Unido con el Principio, gracias a éste se encuentra en armonía con todos los seres. Unido al Principio, todo lo conoce por las razones generales superiores y, en consecuencia, ya no se sirve de sus diversos sentidos para conocer algo en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inalienable, indefinible e indeterminada. Solo, el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta puede alcanzarla en la contemplación profunda"[15].

---

[11] La palabra *Tao*, literalmente “vía”, que designa al Principio, está representada por un carácter ideográfico que reúne los signos de alfa y omega de las tradiciones occidentales.

[12] *Tao-te-king*, XVI.

[13] *Tao-te-king*, XI. La forma más simple de rueda es el circulo dividido en cuatro partes iguales por una cruz; aparte de esta rueda de cuatro radios, las formas más extendidas en el simbolismo de todos los pueblos son las ruedas de seis y ocho radios; naturalmente, cada uno de estos números añade al significado general de la rueda un matiz particular La figura octogonal de los ocho *kua* o “trigramas” de Fo-hi, que es uno de los símbolos fundamentales de la tradición extremo oriental, equivale en ciertos aspectos a la rueda de ocho radios, así como el loto de ocho pétalos. En las antiguas tradiciones de América Central, el símbolo del mundo siempre viene representado por un círculo en el que está inscrito una cruz.

[14] *Lie-tsé*, cap. II. - Citamos los textos de Lie-tsé y de Chuang-tzú según la traducción de R.P. León Wieger.

[15] *Lie-tsé*, cap. IV. Aquí se encuentra toda la diferencia que separa el conocimiento transcendente del sabio del saber ordinario o “profano”; las alusiones a la “simplicidad”, expresión de la unificación de todas las potencialidades del ser y considerada como una característica del “estado primordial”, son frecuentes en el Taoísmo. Asimismo, en la tradición hindú, el estado de “infancia” (*bâlya*), en sentido espiritual, se considera como una condición previa para la adquisición del conocimiento por excelencia (ver *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII, 3ª ed.). A este respecto, podemos recordar unas palabras parecidas que se encuentran en el Evangelio: “El que no reciba el Reino de los Cielos como un niño, no entrará en él” (*San Lucas*, XVIII, 17); “Mientras que habéis escondido estas cosas a los sabios y a los prudentes, las habéis revelado a los simples y a los pequeños” (*San Mateo*, XI, 25; *San Lucas*, X, 21). El punto central, por el que se establece la comunicación con los estados superiores o “celestiales”, es la “puerta estrecha” del simbolismo evangélico; los “ricos” que no pueden pasar por ella, son los seres apegados a la multiplicidad y que, en consecuencia, son incapaces de elevarse del conocimiento distintivo al conocimiento unificado. La “pobreza espiritual”, el desapego respecto a la manifestación, aparece aquí como otro símbolo equivalente al de la “infancia”: “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos” (*San Mateo*, V, 2). Esta “pobreza” (en árabe *El-faqru*), también juega un papel importante en el esoterismo islámico; aparte de lo que acabamos de decir, implica además la dependencia completa del ser, en todo lo que es, con respecto al Principio “fuera del cual no hay nada, absolutamente nada que exista” (Mohyiddin ibn Arabî, *Risâlatul-Ahadiyah*).

Situado en el centro de la "rueda cósmica", el sabio perfecto la mueve invisiblemente, por su sola presencia, sin participar en su movimiento y sin tener que preocuparse por ejercer acción alguna: "Lo ideal es la indiferencia (el desapego) del hombre trascendente, que deja girar la rueda cósmica"[16]. Este desapego absoluto le hace dueño de todas las cosas, ya que, habiendo superado todas las oposiciones inherentes a la multiplicidad, no puede ser afectado por nada: "Ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son indiferentes por igual, el derrumbamiento del universo (manifestado) no le causaría ninguna emoción[17]. A fuerza de escrutar ha llegado a la verdad inmutable, al conocimiento del Principio único universal. Deja que todos los seres evolucionen según sea su destino y se mantiene en el centro inmóvil de todos los destinos[18]... El signo exterior de este estado interior, es la imperturbabilidad, no la del valiente que por amor a la gloria arremete solo contra un ejército en línea de batalla, sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra, a todos los seres[22], habita en un cuerpo del que no depende[19], no atiende a las imágenes que los sentidos le elaboran, todo lo conoce por conocimiento global en su unidad inmóvil[20]. Este espíritu, absolutamente independiente, es dueño de los hombres, si quisiera convocarlos en masa, todos acudirían el día fijado; pero no quiere hacerse servir"[21].

(...) La "Rectitud" (*Te),* cuyo nombre evoca la idea de línea recta y, más particularmente, la de "Eje del Mundo", corresponde en la doctrina de Lao-tsé a lo que podríamos denominar una "especificación" de la "Vía" (*Tao*) con relación a un ser o a un estado de existencia determinado: es la dirección que este ser debe seguir para tener una existencia que esté de acuerdo con la "Vía" o, en otros términos, en conformidad con el Principio (dirección tomada en sentido ascendente, mientras que esta misma dirección en sentido descendente, sería aquella según la cual se ejerce la "Actividad del Cielo". Esto puede relacionarse con lo que indicábamos (*El Rey del Mundo*, cap. VIII) a propósito de la orientación ritual, de la que también hablaremos un poco más adelante.

Idem, cap. IX:

En el simbolismo chino, existe un árbol cuyas ramas están dispuestas de tal forma que sus extremos se unen dos a dos para significar la síntesis de los contrarios o la resolución de la dualidad en la unidad; y también se encuentra un árbol único cuyas ramas se dividen y se vuelven a unir así mismo por medio de sus ramas[22]. Es el proceso de la

---

[16] *Chuang-tzú*, cap. I.; Cf. *Le Roi du Monde*, cap. IX.

[17] A pesar de la aparente similitud de algunas expresiones, esta "impasibilidad" es algo completamente distinto a lo que por ésta entendían los estoicos, para los que sólo se trataba de un concepto "moral" y que, por otra parte, no parece que haya ido más allá de ser una concepción teórica.

[18] De acuerdo con el comentario tradicional de Chuang-Tzú sobre el *I Ching*, «la palabra "destino" designa la verdadera razón de ser de las cosas»; el "centro de todos los destinos" es, pues, el Principio, en tanto que todos los seres tienen en él su razón suficiente.

[19] En efecto, el Principio o "centro" existe antes que toda distinción, incluida la que hay entre "Cielo" (*Tien*), y "Tierra" (*Ti),* que representa la primera dualidad, siendo estos dos términos equivalentes, respectivamente, a *Purusha* y *Prakriti*.

[20] Cf. la condición de *Prâjna* en la doctrina hindú (ibid., cap. XIV).

[21] *Chuang-tzú*, cap. V. La independencia de aquel que, liberado de todas las cosas contingentes, ha alcanzado el conocimiento de la verdad inmutable, también es afirmada en el Evangelio: "Conoceréis la verdad, y la verdad os volverá libres" (*San Juan*, VIII, 32); por otra parte también se podría establecer una relación entre lo precedente y la siguiente frase del Evangelio: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás os será dado por añadidura" (*San Mateo*, VII, 33; *San Lucas*, XII, 31).

[22] Estas dos formas se encuentran claramente en los bajorrelieves de la época de los Han.

manifestación universal: todo parte de la unidad y vuelve a la unidad en cuyo intervalo se produce la dualidad, división o diferenciación de la que resulta la fase de existencia manifestada; las ideas de unidad y dualidad se encuentran aquí reunidas tal y como lo están en las otras representaciones de las que acabamos de hablar. También existen representaciones de dos árboles distintos y unidos por una sola rama (es lo que se denomina el "árbol unido"); en este caso, una pequeña rama surge de la rama común, lo que indica claramente que se trata de dos principios complementarios y del producto de su unión; y, además, este producto puede ser la manifestación universal surgida de la unión del "Cielo" y la "Tierra", equivalentes a *Purusha* y *Prakriti* pero dentro de la tradición de Extremo-Oriente, o, también, la acción y reacción recíprocas del *yang* y del *yin*, elementos masculino y femenino de los que proceden y participan todos los seres, y cuya reunión en equilibrio perfecto constituye (o reconstituye) al "Andrógino" primordial del que hemos hablado antes. (...) En China, también se encuentra el árbol de doce soles, en relación con los doce signos del Zodíaco o con los doce meses del año como los *Adityas*, y, a veces, con diez que es el número de la perfección cíclica al igual que en la doctrina pitagórica.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

Idem, cap. XIV:

En chino, *king* es la "urdimbre" de una tela y *wei* es su "trama"; la primera de estas dos palabras también designa un libro fundamental y la segunda sus comentarios[23]. Esta distinción entre "urdimbre" y "trama" en el conjunto de las doctrinas tradicionales, corresponde, siguiendo la terminología hindú, a la que hay entre *Shruti*, el fruto de la inspiración directa, y *Smriti*, el producto de la reflexión que se ejerce sobre los datos de la *Shruti.* (...) Según la doctrina taoísta, todos los seres están sometidos a la alternancia continua de los estados de vida y de muerte (condensación y disipación, vicisitudes del *yang* y del *yin*)[24]; y los comentadores denominan a esta alternancia "el vaivén de la lanzadera sobre el telar cósmico"[25].

Idem, cap. XXIV:

El centro, único punto que permanece inmóvil en este movimiento de rotación, es, también a causa de su inmovilidad (imagen de la inmutabilidad *principial*), el motor de la "rueda de la existencia"; en sí mismo encierra la "Ley" (en el sentido del término sánscrito *Dharma*), es decir, la expresión o manifestación de la "Voluntad del Cielo", para el ciclo correspondiente al plano horizontal en el que se efectúa esta rotación, y, de acuerdo con

---

[23] El uso de cuerdecillas anudadas, que reemplazaba a la escritura en China en una época muy lejana, también se relaciona con el simbolismo del tejido; estas cuerdecillas eran del mismo tipo que las empleadas por los antiguos peruanos, los cuales les daban el nombre de *quipos*. Aunque alguna vez se ha pretendido que éstos sólo las usaban para contar, también parece que expresaban conceptos mucho más complejos, tanto más cuanto que se dice que constituían los "Anales del Imperio", y que, por otra parte, no han usado nunca otro sistema de escritura, poseyendo una lengua muy perfecta y muy sutil; esta especie de ideografía se hizo posible gracias a múltiples combinaciones, entre las que jugaba un papel muy importante el empleo de hilos de diferentes colores.

[24] *Tao-te-king*, XVI.

[25] Chan-hung-yang compara esta alternancia con la respiración, la inspiración activa corresponde a la vida, y la expiración pasiva a la muerte, siendo el fin de uno el principio del otro. El mismo autor también se sirve de la revolución lunar como comparación, la luna llena sería la vida y la luna nueva la muerte, con dos periodos intermedios de crecimiento y de decrecimiento. Lo que aquí se ha dicho respecto a la respiración ha de referirse a las fases de existencia de un ser, que se compara con el que respira; por otro lado, en el orden universal, la expiración corresponde al desarrollo de la manifestación y la inspiración al retorno a lo no manifestado, tal como se ha dicho antes; dependerá de si se consideran las cosas con relación a la manifestación o con relación al Principio, en analogía, no se debe olvidar la aplicación del "sentido inverso".

lo que hemos dicho, su influencia se mide o, al menos, se mediría si pudiéramos hacerlo, por el avance de la hélice sobre el eje vertical[26].

Idem, cap. XXVII:

Como consecuencia de lo que acabamos de decir en el capítulo anterior sobre el antropomorfismo, estará claro que la individualidad humana, incluso considerada en su integridad (y no tanto en su modalidad corporal), no puede ocupar un lugar privilegiado y "fuera de serie" en la jerarquía indefinida de los estados del ser total; ocupa su puesto como cualquier otro estado y exactamente con el mismo valor, ni más ni menos, de acuerdo con la ley de la armonía que rige las relaciones entre todos los ciclos de la Existencia universal. Este puesto viene determinado por las condiciones particulares que caracterizan el estado en cuestión y delimitan su dominio; y si ahora no podemos conocerlo, se debe a que no nos es posible, en tanto que individuos humanos, salir de dichas condiciones para compararlas con las de los demás estados, cuyos dominios nos son inaccesibles; pero, como individuos, evidentemente, nos basta con comprender que este puesto es el que debe ser y no podría ser otro, ya que cada cosa se encuentra, rigurosamente, en el lugar que debe ocupar como elemento del orden total. Además, en virtud de la misma ley de armonía a la que acabamos de aludir, "dado que la hélice evolutiva es regular por todas partes y en todos sus puntos, el paso de un estado a otro se realiza con la misma lógica y sencillez que el paso de una situación (o modificación) a otra dentro de un mismo estado"[27], sin que, al menos desde este punto de vista, exista en ninguna parte del Universo la más mínima solución de continuidad.



En *Les Etats Multiples de l' Être* (París, 1932):

Para no considerar más que las principales civilizaciones de Oriente, el equivalente de la metafísica hindú se encuentra, en China, en el Taoísmo; se encuentra también, por otro lado, en ciertas escuelas esotéricas del Islam (debe entenderse bien, por lo demás, que este esoterismo islámico no tiene nada en común con la filosofía exterior de los árabes, de inspiración griega en su mayor parte). La única diferencia es que en todas partes, salvo en la India, estas doctrinas están reservadas a una élite más restringida y más cerrada; es lo que ocurrió también en Occidente en la Edad Media con un esoterismo bastante comparable con el del Islam en muchos aspectos y tan puramente metafísico como éste, pero del que los modernos, en su mayoría, ni tan sólo sospechan la existencia.



---

[26] "Cuando ahora (en el transcurso de la manifestación) decimos "el Principio", ya no designamos con esta palabra al Ser que existe dentro de todos los seres, norma universal que preside la evolución cósmica. La naturaleza del Principio, la naturaleza del Ser, son inaprehensibles e inefables. Únicamente puede comprenderse (en modo individual humano) y expresarse lo limitado. Del Principio, que actúa como el polo, como el eje de la universalidad de los seres, sólo podemos decir que es el polo, que es el eje de la evolución universal, pero sin intentar explicarlo" (*Chuang-Tzú*, cap. XXV). Por esto el Tao "con un nombre", "la Madre de los diez mil seres" (*Tao-te-king*, cap. I), es la "Gran Unidad" *(Tai-i),* que, simbólicamente, tal como hemos visto antes, se encuentra en la estrella polar: "Si hemos de dar un nombre al *Tao* (a pesar de que no puede ser nombrado), se le llamará (como equivalente aproximativo) la «Gran Unidad»... Los diez mil seres son producidos por *Tai-i* y modificados por el *yin* y el *yang*." -En Occidente, en la antigua "Masonería operativa", una plomada, imagen del eje vertical, está suspendida de un punto que simboliza el polo celeste. Es también el punto de suspensión de la "balanza", del que hablan diversas tradiciones (ver *Le Roi du Monde*, cap. X); esto nos muestra que la palabra "nada" *(Ain)* de la Kábala hebrea corresponde al «no actuar» (*wu-wei*) de la tradición extremo oriental.

[27] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, págs. 96-97.

En *Initiation et Réalisation Spirituelle* (París, 1953): “La máscara popular”:

Hemos indicado antes que los "Inmortales" del Taoísmo son descritos bajo apariencias en las que se combinan la extravagancia y la vulgaridad; la unión de ambos aspectos puede además encontrarse en otros sitios, y, especialmente, el *majdhûb* y el "juglar", y por consiguiente aquellos que adoptan dichas apariencias tal como hemos explicado, al mismo tiempo que aparecen como "locos", presentan también evidentemente cierto carácter "popular".

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Aperçus sur l´ésoterisme chrétien* (París, 1954): “El lenguaje secreto de Dante y los Fieles de Amor” I:

Digamos, sobre este último punto, que el *cuore gentile* de los “Fieles de Amor” es el corazón purificado, es decir, vacío de todo lo que concierne a los objetos exteriores y, por ello mismo, apto para recibir la iluminación interior; lo que es de resaltar es que se encuentra una doctrina idéntica en el Taoísmo.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Symboles de la Science Sacrée* (París, 1962): “A propósito del pez”:

Es la “Dama del Loto” (*Ishtar,* igual que *Ester* en hebreo, significa “loto” y también a veces “lirio”, dos flores que, en el simbolismo, a menudo se reemplazan mutuamente), como la *Kwan-yin* extremo-oriental, que es igualmente, en una de sus formas, la “Diosa del fondo de los mares”.

En *Symboles de la Science Sacrée*: “El corazón y la caverna”:

La palabra *guhâ* deriva de la raíz *ghu-*, cuyo sentido es ‘cubrir’ o ‘esconder’, el mismo que el de otra raíz similar *gup-,* de donde *gupta,* que se aplica a todo lo que tiene un carácter secreto, a todo lo que no se manifiesta al exterior; es el equivalente del griego *kryptós*, de donde la palabra “cripta”, sinónimo de “caverna”. Estas ideas se refieren al centro, en cuanto punto el más interior y por consiguiente el más escondido; a la vez, se refieren también al secreto iniciático, sea en sí mismo, sea en cuanto simbolizado por la disposición del lugar donde se cumple la iniciación, lugar escondido o “cubierto”, es decir, inaccesible a los profanos, ya esté defendido el acceso por una estructura “laberíntica”, ya de otro modo cualquiera (como por ejemplo los “templos sin puertas” de la iniciación extremo-oriental), y siempre considerado como imagen del centro.

En *Symboles de la Science Sacrée*: “El puente y el arco iris”:

Ha de reconocerse que en realidad el simbolismo del arco iris es muy complejo y presenta aspectos múltiples; pero, entre ellos, uno de los más importantes quizá, aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, y en todo caso el que tiene más manifiesta relación con lo que acabamos de indicar, es el que lo asimila a una serpiente, y que se encuentra en muy diversas tradiciones. Se ha observado que los caracteres chinos que designan al arco iris contienen el radical ‘serpiente’, aunque esta asimilación no está formalmente expresada de otro modo en la tradición extremo-oriental, de modo que podría verse en ello algo así como un recuerdo de algo que se remonta probablemente muy lejos.

En *Symboles de la Science Sacrée*: “Kâla-Mukha”:

En el estudio del que acabamos de hablar (“*Swayamâtrinnâ: Janua Caeli*”*,* en *Zalmoxis,* t. II, 1939), A. K. Coomaraswamy examina incidentalmente otro símbolo cuyo significado está en relación con la *Ianua Caeli:* se trata de una “cabeza de monstruo” que, en formas variadas y a menudo más o menos estilizadas, se encuentra en las zonas más diferentes, donde ha recibido nombres igualmente diversos, en particular los de *Kâla-mukha* y *Kîrti-mukha* en la India, y de *T'ao-t'ie* en China; se la encuentra también, no sólo

en Camboya y Java, sino incluso en América central, y tampoco es extraña al arte medieval europeo. Lo que importa destacar ante todo es que esa figuración se coloca generalmente sobre el dintel de una puerta o en la clave de bóveda de un arco, o bien en la sumidad de un nicho (*tórana*) que contiene la imagen de una divinidad; de un modo u otro, parece lo más a menudo vinculada con la idea de la puerta, lo que determina claramente su valor simbólico[28].

Se ha dado de esta figura cierto número de explicaciones (no nos referimos, por supuesto, a aquellas que no quieren ver sino un motivo simplemente "decorativo") que pueden contener parte de verdad, pero la mayoría de las cuales son insuficientes, aunque más no fuera porque no podrían aplicarse indistintamente a todos los casos. Así, K. Marchal ha observado que en las figurillas especialmente estudiadas por él, la mandíbula inferior falta casi siempre; este hecho, unido a la forma redonda de los ojos[29] y al modo en que los dientes se destacan, lo lleva a suponer que debió de tratarse, en el origen, de la imagen de un cráneo humano. Empero, la mandíbula inferior no siempre está ausente, y existe particularmente en el *T'ao-t'ie* chino, aunque presente un aspecto bastante singular, como si se la hubiera cortado en dos partes simétricas rebatidas luego a cada lado de la cabeza, lo que Carl Hentze explica como una representación de los despojos desplegados de un oso o de un tigre[30]; esto puede ser exacto en ese caso particular, pero no lo será ya en otros, donde el monstruo tiene una boca de forma normal y más o menos abierta; e inclusive, en lo que concierne al *T'ao-t'ie,* dicha explicación no tiene en suma sino un valor "histórico" y no tiene nada que ver, naturalmente, con la interpretación simbólica.

El *T'ao-t'ie,* en realidad, no es, por lo demás, ni un tigre ni un oso ni ningún otro animal determinado, y C. Hentze describe así el carácter heterogéneo de esa máscara fantástica: "fauces de bestia carnicera armada de grandes colmillos, cuernos de búfalo o de carnero, cara y plumas de búho, muñones de alas y garras de ave de presa, ornamento frontal en forma de cigarra". Esta figura es muy antigua en China, pues se la encuentra casi constantemente en los bronces de la dinastía Shang[31]; el nombre *T'ao-t'ie,* que se traduce habitualmente por 'glotón' u 'ogro', parece no habérsele dado sino mucho más tarde, pero esa denominación no por eso es menos exacta, pues se trata, en efecto, de un monstruo "devorador". Esto vale igualmente para sus equivalentes en otras tradiciones, los cuales, aun si no presentan un caracter tan heterogéneo como el *T'ao-t'ie,* parecen, en todo caso, no poder reducirse nunca a la representación de un único animal: así, en la India, puede ser un león (y entonces se ha convenido en darle más en particular el nombre de *Kâla),* o un *Mâkara* (símbolo de *Váruna*, lo que merece tomarse en cuenta en vista de las consideraciones que seguirán), o inclusive un águila, es decir, un *Gáruda;* pero, bajo todas estas formas, la significación esencial permanece siempre idéntica.

En cuanto a esta significación, C. Hentze, en el artículo citado, ve ante todo en el *T'ao-t'ie* un "demonio de las tinieblas"; esto puede ser verdad en cierto sentido, pero a condición de ser explicado con precision, como dicho autor lo ha hecho, además, en un

---

[28] Coomaraswamy da la reproducción de una figura de *T'ao-t'ie,* de la época de los Han, de la cual hay como suspendido un anillo, que podría considerarse en cierto modo como el prototipo de la forma común de las aldabas, en uso hasta nuestros mismos días: la de una máscara de animal con un anillo en la boca; este anillo es en sí, en este caso un símbolo de la "puerta estrecha", como las fauces abiertas del monstruo lo es en otros.

[29] Esta forma es en realidad, muy generalmente, un rasgo característico de la representación tradicional de las entidades "terribles"; así, la tradición hindú la atribuye a los *Yaksha* y otros genios "guardianes", y la tradición islámica a los *Djinn.*

[30] "El Culto del oso y del tigre y el '*T'ao-t'ie*'", en *Zalmoxis*, t. I, 1938.

[31] Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture;* este autor insiste particularmente en los elementos de dicha representación correspondientes al buey y al carnero, y ve en ello una posible relación con el hecho de que esos animales eran en la época de los Shang los que más a menudo servían para los sacrificios.

posterior trabajo[32]. No es un “demonio” en el sentido ordinario del término, sino en el sentido original del *Ásura* védico, y las tinieblas de que se trata son en realidad las “tinieblas superiores”[33]; en otros términos, se trata de un símbolo de la “Identidad Suprema” en cuanto alternativamente absorbe y emite la “Luz del Mundo”. El *T'ao-t'ie* y los otros monstruos similares corresponden, pues, a *Vrtra y sus* diversos equivalentes, y también a *Váruna,* por el cual la luz o la lluvia es alternativamente retenida o soltada, alternancia que es la de los ciclos involutivos y evolutivos de la manifestación universal; así, Coomaraswamy ha podido decir con razón que ese rostro, cualesquiera fueren sus apariencias diversas, es verdaderamente la “Faz de Dios” que a la vez “mata y vivifica”. No es, pues, precisamente una “calavera”, como supone K. Marchal, a menos que se tome esta designación en sentido simbólico, sino más bien, como dice Coomaraswamy, es “la cabeza de la Muerte”, o sea la de *Mrtyu,* otro de cuyos nombres es también *Kâla*[34].

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

En *Mélanges*: Palingenius,“Acerca de una misión en Asia central”:

A pesar de todas las pretensiones de los sabios, los progresos tan jaleados de la filología parecen más bien dudosos, y a juzgar por lo que es hoy todavía la enseñanza oficial de las lenguas orientales. En lo que concierne en particular a la sinología, se sigue siempre la ruta trazada por los primeros traductores, y no parece que se haya avanzado mucho desde hace más de medio siglo. Podemos tomar como ejemplo las traducciones de Lao-Tsé, de las cuales la primera, la de G. Pauthier, es seguramente, a pesar de las imperfecciones inevitables, la más meritoria y la más concienzuda. Esta traducción, antes incluso de haber sido publicada enteramente, fue violentamente criticada por Stanislas Julien, que parece haberse esforzado por depreciarla en provecho de la suya propia, sin embargo muy inferior, y que además no data más que de 1842, mientras que la de Pauthier es de 1833. Stanislas Julien, en la introducción de la que hacía preceder su traducción del *Tao-te-king,* se asociaba además a la declaración siguiente, hecha por A. Rémusat en una *Mémoire sur Lao-tseu,* y que podrían aún repetir los sinólogos actuales: “El texto del *Tao* está pleno de oscuridades, tenemos tan pocos medios para adquirir su inteligencia perfecta, tan poco conocimiento de las circunstancias a las cuales el autor ha querido hacer alusión; estamos tan lejos, en todos los aspectos, de las ideas bajo la influencia de las cuales escribía, que habría temeridad en pretender reencontrar exactamente el sentido que tenía en mente”. A pesar de esta confesión de incomprehensión, es aún la traducción de Stanislas Julien (veremos en su momento lo que ella vale en sí misma) la que imparte autoridad y a la cual se remiten más de buena gana los sinólogos oficiales.

En realidad, aparte de la muy notable traducción del *Yi-king* y de sus comentarios tradicionales por Philastre, traducción desgraciadamente demasiado poco comprehensible para la intelectualidad occidental, es preciso reconocer que nada verdaderamente serio se había hecho desde ese punto de vista hasta los trabajos de Matgioi; antes de este último, la metafísica china era enteramente desconocida en Europa, se podría incluso decir que totalmente insospechada sin arriesgar ser acusado de exageración. La traducción de los dos libros del *Tao* y del *Te* por Matgïoi, habiendo sido revisada y aprobada, en Extremo

---

[32] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen,* Amberes, 1941. No conocemos directamente esta obra, pero debemos a Coomaraswamy la indicación del sentido en el cual el *T'ao-t'ie* se interpreta en ella.

[33] Ver nuestro estudio sobre “Les deux nuits” [incluido como cap. XXXI en el volumen *Initiation et réalisation spirituelle*].

[34] Coomaraswamy señala a este respecto empuñaduras de sables indonesios en que están figurados monstruos devoradores; es evidente que un símbolo de la Muerte es en tal caso particularmente apropiado. Por otra parte, cabe establecer una vinculación con ciertas representaciones de *Shinje*, la forma tibetana de *Yama,* donde aparece teniendo delante la “rueda de la Existencia” y con aspecto de disponerse a devorar todos los seres figurados en ella (ver M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146 [trad. esp.: *Cumbres y lamas,* p. 212]).

Oriente, por los sabios depositarios de la herencia de la Ciencia taoísta, lo que nos garantiza su perfecta exactitud, es a esta traducción a la que deberemos comparar la de Stanislas Julien. Nos contentaremos con reenviar a las notas suficientemente elocuentes de las que está acompañada la traducción del *Tao* y del *Te* publicada en *La Haute Science* (2º año*,* 1894), notas en las cuales Matgïoi señala cierto número de contrasentidos del género de éste: "Es bello tener ante sí una tablilla de jade, y montar sobre un carro de cuatro caballos", en lugar de: "Unidos en conjunto, van más rápido y fuerte que cuatro caballos". Podríamos citar al azar un cúmulo de ejemplos análogos, donde un término que significa "un parpadeo" deviene "el cuerno de un rinoceronte", donde la moneda se convierte en "un plebeyo" y su valor justo en "un carruaje", etc.; pero he aquí lo que todavía es más elocuente: es la apreciación de un letrado indígena, relatada en estos términos por Matgïoi: "Teniendo en las manos la paráfrasis francesa del Sr. Julien, tuve antaño la idea de retraducirla literalmente, en chino vulgar, al doctor que me enseñaba. Él se puso primero a sonreír silenciosamente, al modo oriental, después se indignó, y me declaró finalmente que: 'Hacía falta que los Franceses fuesen muy enemigos de los Asiáticos, para que sus sabios se divirtiesen en desnaturalizar conscientemente las obras de los filósofos chinos, y en cambiarlas a fabulaciones grotescas, para librarlas a las risotadas de la masa francesa'. Yo no he intentado hacer creer mi doctor que el Sr. Julien se había imaginado haber hecho una traducción respetuosa, pues hubiese entonces dudado del valor de todos nuestros sabios; he preferido dejarle dudar de la lealtad del solo Sr. Julien; y es así como éste último ha pagado póstumamente la imprudencia que en vida, había cometido, acometiendo textos cuyo sentido y alcance debían escapársele inevitablemente".

El ejemplo de Stanislas Julien, que fue miembro del *Institut*, da, pensamos, una justa idea sobre el valor de los filólogos en general; sin embargo, puede que haya honorables excepciones, y queremos incluso creer que Pelliot es una de ellas; a él le corresponde darnos ahora la prueba de ello interpretando exactamente los textos que ha traído de su expedición: como quiera que sea, por lo referente a los textos taoístas, no debería ya ser posible hoy dar prueba, con relación a la metafísica china, de una ignorancia que era quizás excusable hasta cierto punto en los tiempos de Rémusat y de Stanislas Julien, pero que no podría ya serlo tras los trabajos de Matgioi, y sobre todo tras la publicación de sus dos obras más importantes desde ese punto de vista, *La Voie Métaphysique* y *La Voie Rationnelle.* Pero los sabios oficiales, siempre desdeñosos con lo que no emana de uno de los suyos, son poco capaces de sacar provecho de ellos, en razón misma de su mentalidad especial; es muy lamentable para ellos, y si nos fuera permitido dar un consejo al Sr. Pelliot, le animaríamos con todas nuestras fuerzas a no seguir los importunos procedimientos habituales de sus predecesores.

FRAGMENTOS DE CARTAS

A LOUIS CATTIAUX. 24 de mayo de 1948

La traducción del *Tao-Te- King* por P. Salet es probablemente la más defectuosa de todas; este hombre, que es un astrónomo de profesión, ha traducido así todo tipo de textos sin conocer las lenguas en que han sido escritos, haciendo simplemente una especie de media, lo que no es un procedimiento muy serio... Es cierto que ninguna traducción puede ser enteramente satisfactoria, pero es lo mismo para todos los libros tradicionales sin excepción.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

A ANANDA COOMARASAWAMY. 2 de diciembre de 1935

En principio, desconfío mucho de lo que escriben los misioneros; es raro, en efecto, que sus exposiciones no estén deformadas por sus prejuicios; pero hay que reconocer que hay de todos modos excepciones, y me parece, según lo que usted dice que éste sea el caso. Sucede así también con las traducciones de los textos chinos del P. Wieger; no hay más que no tener en cuenta las reflexiones más o menos extraordinarias de las cuales les acompaña; pero me he preguntado siempre, a propósito de esto, cómo se podía exponer o traducir correctamente algo sin haberlo comprendido verdaderamente en el fondo...

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

A CHARBONNEAU-LASSAY. París, 24 de noviembre de 1924

Por otra parte, desde el punto de vista kabalístico, el doble triángulo es la figura del nº 6, que es el número de la unión y de la mediación; es así el número de la creación, y, como tal, conviene aún al Verbo: en este último aspecto, el símbolo no es otra cosa que la traducción del "*per quoi omnia facta sunt*" del Credo. –Es notable también que, en China, seis rasgos dispuestos de otra forma representan igualmente el principio mediador, que une en él las dos naturalezas celestial y terrestre.

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

A ARTURO REGHINI

El Sr. de Giorgio me pregunta qué valor puede tener la traducción del *Tao* por Evola[35]; no la he leído, pero, según lo que usted me ha dicho, no me fío de ella, ya que el autor no conoce la lengua. A propósito de Evola, ¿en qué está su trabajo sobre el Tantra? Será sin duda una reproducción más o menos arreglada de las obras de sir John Woodroffe; lo peor es que éste tampoco sabe de sánscrito, y lo más singular, es que comete faltas inverosímiles escribiendo en inglés, que sin embargo es su propia lengua.
Parece que existe otra traducción italiana del *Tao* por Evans; ¿la conoce?

A JEAN TOURNIAC. Sin fecha. En *Lumière d´Orient*, Dervy, París, 1979.

Para vuestra observación al respecto de "Tengu", confieso que no había pensado en ello: es singular que esas palabras que figuran en el grado 32 ¡parecen casi imposibles de interpretar de manera segura!...

---

[35] La primera traducción del *Tao-Te-King* de Lao-Tsé salió en Ediciones Carabba en 1922 con el título: *Il Libro della Via e della Virtù*, traducido y revisado por Julius Evola (reimp.: Mediterranee, Roma, 1972).

☯ ☯ ☯ ☯ ☯

A DESTINATARIO IGNOTO. 19 de noviembre de 1934. Publicada en *Etudes Traditionnelles*, enero-marzo de 1986.

No conozco nada de W. Ok..., si no es su nombre; en todo caso, lo que es muy cierto, es que la teoría del Cero metafísico no tiene "creador" puesto que es tradicional, y es sobre todo en el Taoísmo donde se desarrolla con más claridad.

10 de noviembre de 1946. Publicada en *Rivista di Studi Tradizionali*, nº 54-55.

No se puede decir que la forma hebrea sea enteramente extraña a la Masonería, dado el aspecto "salomónico" de esta última; hay también un aspecto "pitagórico" que, aun siendo menos aparente, quizás no es de ningún modo menos importante, sobre todo por lo que concierne a la filiación iniciática; pero evidentemente ni uno ni otro aspecto permiten operar una “conjunción” cualquiera con el Budismo, e igualmente tampoco con el Hinduísmo o el Taoísmo.